



# CONFLIT CIVIL ET LIBERTÉ LA POLITIQUE MACHIAVÉLIENNE ENTRE HISTOIRE ET MÉDECINE

Marie Gaille

► **To cite this version:**

Marie Gaille. CONFLIT CIVIL ET LIBERTÉ LA POLITIQUE MACHIAVÉLIENNE ENTRE HISTOIRE ET MÉDECINE. 2004. <halshs-01309141>

**HAL Id: halshs-01309141**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01309141>**

Submitted on 28 Apr 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MARIE GAILLE-NIKODIMOV

CONFLIT CIVIL ET LIBERTÉ

LA POLITIQUE MACHIAVÉLIENNE

ENTRE HISTOIRE ET MÉDECINE

Ce qui fait qu'on ne comprend pas Machiavel, c'est qu'il unit le sentiment le plus aigu de la contingence ou de l'irrationnel dans le monde avec le goût de la conscience ou de la liberté dans l'homme. Considérant cette histoire où il y a tant de désordres, tant d'oppressions, tant d'inattendu et de retournements, il ne voit rien qui la prédestine à une consonance finale. Il évoque l'idée d'un hasard fondamental, d'une adversité qui la déroberait aux prises des plus intelligents et des plus forts. Et s'il exorcise finalement ce malin génie, ce n'est par aucun principe transcendant, mais par un simple recours aux données de notre condition. Il écarte du même geste l'espoir et le désespoir. S'il y a une adversité, elle est sans nom, sans intentions, nous ne pouvons trouver nulle part d'obstacle que nous n'ayons contribué à faire par nos erreurs ou nos fautes, nous ne pouvons limiter nulle part notre pouvoir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, Note sur Machiavel, in : *Signes*, NRF Gallimard, 1960, p. 354.

## REMERCIEMENTS

Toute ma reconnaissance va à Étienne Balibar, Didier Deleule, Jean-Louis Fournel, Christian Lazzeri, Giacomo Marramao, Alain Pons, Michel Senellart et Jean-Claude Zancarini. À travers leurs questions, leurs critiques et leurs suggestions, ils ont nourri ce travail de Pénélope qu'est l'écriture d'un livre.

Je remercie Jean-Christophe Saladin pour sa relecture professionnelle.

Merci aussi à Laurie Catteuw, qui saura pourquoi.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	p. 3
TABLE DES MATIÈRES	p. 4
PRÉAMBULE	p. 5
QUESTIONS DE MÉTHODE	p. 9
CHAPITRE I <i>DÉCRIRE LES SOCIÉTÉS CHAUDES</i>	p. 13
CHAPITRE II <i>LES TUMULTES DANS LA CITÉ : NE PAS RIRE, NE PAS PLEURER MAIS COMPRENDRE</i>	p. 22
CHAPITRE III <i>DES INSTITUTIONS FAVORABLES À LA LIBERTÉ ? L'USAGE MACHIAVÉLIEN DE LA THÉORIE HUMORALE</i>	p. 33
CHAPITRE IV <i>ÉTHOS DE LA LIBERTÉ ET CORRUPTION</i>	p. 57
CHAPITRE V <i>ROME, PARADIGME INIMITABLE</i>	p. 72
CHAPITRE VI <i>LE MIROIR TENDU PAR MACHIAVEL À LA DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE, OU COMMENT RUMINER SES ECRITS</i>	p. 92
BIBLIOGRAPHIE	p. 114
INDEX NOMINUM	p. 142
INDEX RERUM	p. 144

## PRÉAMBULE

Tout comme les termes sanskrits *śeva-* et *śiva-*, le latin *civis* est un terme de compagnonnage impliquant communauté d'habitat et des droits politiques. Le sens authentique de *civis* n'est pas citoyen, mais concitoyen. Compte tenu de la valeur de réciprocité inhérente à *civis*, il faut donc entendre *civitas* comme une notion collective.<sup>2</sup>

Peut-on aujourd'hui s'en tenir, afin de penser cette concitoyenneté, à la vision d'un corps politique de citoyens libres et égaux, dont les droits sont définis réciproquement ? Le seul souci d'une telle vision, ou du moins son souci majeur, concerne les abus potentiels des gouvernants à la tête d'institutions par principe destinées à maintenir et à promouvoir la liberté et l'égalité. Si l'on estime que le cadre offert par la pensée politique libérale ne permet pas, ou guère, de s'interroger sur les marges de la cité, sur ceux à qui le statut de citoyen est dénié, ou encore sur les « citoyens de seconde zone »<sup>3</sup>, si l'on cherche à ressaisir le citoyen engagé dans l'action politique qui est, de la prise de parti à la manifestation publique de ses opinions, le plus souvent collective, si l'on considère, enfin, que la question de la légitimité des institutions souveraines, même démocratiques, n'est pas résolue, alors, il faut tenter de penser la concitoyenneté selon d'autres modalités.

La réflexion Machiavel peut contribuer à cette entreprise. En convoquant le Florentin, nous ne pensons pas ici à son œuvre la plus connue et la plus commentée – *Le Prince* –, encore moins à l'interprétation qui en a été faite le plus souvent, ce « délire de Machiavel », selon les termes de Montesquieu, qui consiste à « avoir donné aux Princes pour le maintien de leur grandeur des principes qui ne sont nécessaires que dans le gouvernement despotiques, et qui sont inutiles, dangereux et même impraticables dans le monarchique ».<sup>4</sup>

Nous nous intéressons ici plutôt à trois dimensions solidaires de sa pensée. La première est sa conception du corps politique : le citoyen n'est jamais envisagé comme un individu, mais saisi dans des agrégations, des groupes, définis par une unité de comportement et d'intérêt ; la cité n'est pas conçue comme un tout composé de parties, mais comme un ensemble aux frontières instables, mouvantes et évolutives. Afin de décrire celle-ci, Machiavel s'inspire des conceptions médicales antiques : la cité est pour lui un « corps mixte » composé d'éléments définis par la relation dynamique qu'ils entretiennent les uns avec les autres, les « humeurs ». À travers cette description, il se donne les moyens théoriques pour penser la dynamique institutionnelle des cités, depuis la réforme de la distribution des magistratures jusqu'au changement de régime. Sous sa plume, les notions de « peuple » et de « grands » renvoient ainsi moins à des catégories aisément repérables à travers des indicateurs économiques et sociaux qu'au couple dont la relation joue le rôle moteur dans cette dynamique.

L'analyse de cette relation place au centre du questionnement machiavélien l'examen des multiples luttes de pouvoir présentes dans la cité. En contournant d'emblée le jugement négatif à l'égard de la discorde civile, fondé sur l'effroi que causent ses manifestations – le bruit et la fureur – et ses effets – assassinats, destructions, exils, dysfonctionnements institutionnels -, il parvient à répondre à deux exigences : décrire la diversité des formes du conflit civil, d'intensité variable; définir le principe de ce conflit qui rend compte à la fois de son irréductible présence dans la cité et de la pluralité de ses formes. Il existe ainsi pour Machiavel une contrariété indépassable, qui réside dans l'impossibilité de satisfaire ensemble l'humeur des grands et celle du peuple. Ceux-la veulent commander, celui-ci ne veut pas être commandé. Si le conflit a diverses formes et une intensité variable, cela tient à la manière dont se modulent leurs désirs, en fonction des rapports de pouvoir

<sup>2</sup> É. Benvéniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Éditions de Minuit, 1969, p. 337.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, tr. de D-A. Canal, Aubier, 1994.

<sup>4</sup> Montesquieu, *Dossier de L'esprit des lois*, OC, II, La Pléiade, Gallimard, 1951, p. 996.

sédimentés tout au long de l'histoire de la cité, et d'une tendance propre à la nature du désir à se dépasser sans cesse, à croître, à se déplacer vers de nouveaux objets. On pourrait, de prime abord, juger simpliste cette opposition entre un désir de commander et un désir de ne pas être commandé. N'oublions pas, cependant, qu'à travers elle, Machiavel entend identifier le moteur d'une dynamique et non décrire, à la manière d'un sociologue, les attributs de telle ou telle classe sociale. En outre, par rapport à une approche en termes strictement socio-économiques, elle a justement une richesse propre qui est d'accorder toute sa place à l'analyse de la matière de toute politique : les passions et sentiments collectifs – haine, peur, ambition, envie, colère, mécontentement.

La place centrale accordée à l'examen du conflit civil conduit Machiavel à se faire l'auteur d'une histoire en rupture avec « l'histoire jupitérienne », qui représente le pouvoir, c'est-à-dire en donne une image, mais en constitue aussi « la procédure de revigoration ». Autrement dit, Machiavel rompt avec l'histoire comme discours du pouvoir, celle qui expose les obligations auxquelles il soumet, témoigne de son éclat et de la peur qu'il engendre chez les sujets.<sup>5</sup> L'histoire machiavélienne de la dynamique institutionnelle des cités, fondée sur le conflit civil, n'est en rien fondatrice et garante d'un ordre politique. Quel que soit le destinataire avéré ou supposé de son œuvre, elle a un effet incontestable de dessillement : elle met en évidence le fait qu'à tout ordre politique donné, à toute répartition des magistratures, correspond un état du rapport de puissance entre le désir des grands et celui du peuple.

L'analyse du conflit civil est rattachée par Machiavel à une interrogation sur les conditions de la liberté. Si la concitoyenneté se vit pour lui essentiellement comme une relation conflictuelle, cette relation n'enferme pas chaque membre de la cité dans une guerre civile perpétuelle. Tout d'abord parce que le conflit des humeurs ne correspond pas systématiquement à une forme généralisée de lutte armée, mais se manifeste parfois simplement en « dispute » et surtout parce que, dans cette relation, se joue à ses yeux le sort de la liberté politique – son avènement, son maintien, son déclin et sa disparition. C'est à ce propos que la reprise par Machiavel de la terminologie des humeurs héritée de la pensée médicale antique et la création, à partir d'elle, d'une métaphore originale des institutions de la république libre, jouent leur rôle clé : elles permettent d'imaginer ce que pourraient être les institutions d'une politique de la liberté qui ne nie pas le conflit civil, mais en fait sa condition même.

Ces trois dimensions placent la pensée de la concitoyenneté sous les auspices d'une question qui, de prime abord, ne semble pouvoir recevoir de réponse : comment penser ensemble la différence et le partage, le conflit et l'intérêt général ? Machiavel propose une réponse à cette question à travers sa théorie du conflit civil comme lieu d'avènement de la liberté.

Une telle réponse nous invite à évaluer les multiples usages dont il fait aujourd'hui l'objet. Lui-même, attentif aux conjonctures, à la particularité des cas et des époques, se situe aux antipodes d'une « histoire monumentale », selon l'expression de Nietzsche, lorsqu'il pense l'avènement et le devenir de la liberté. Contrairement à une lecture courante, on ne trouvera pas chez lui d'appel à imiter les hommes du passé, mais une utilisation raisonnée et critique de l'histoire passée et présente. Il nous échoit en conséquence la tâche de définir à notre tour les conditions auxquelles nous pouvons convier Machiavel au débat contemporain sur la liberté.

\*\*\*

---

<sup>5</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard/ Le Seuil, p. 59.

Compte tenu du succès de Machiavel, l'un des rares auteurs à être connu du grand public et à faire simultanément l'objet d'innombrables interprétations érudites, l'on pourrait s'étonner de voir proposée ici une nouvelle analyse de l'œuvre machiavélienne et en particulier de ces trois dimensions solidaires. En ne définissant pas les termes qu'il emploie, sauf exception, Machiavel n'a pas rendu la tâche facile à qui veut comprendre la relation établie entre liberté et conflit civil. En outre, la relation entre conflit civil et liberté se définit à Rome comme l'avènement de la seconde dans le premier, tandis qu'à Florence, le conflit civil ne semble déboucher que sur des exils, des assassinats et l'incessant passage d'un mode de gouvernement à un autre. Cette absence de définition, cette discordance d'un cas à l'autre sont égarantes. Certes, cette relation entre conflit civil et liberté n'est pas ignorée par la longue tradition du commentaire machiavélien. Songeons par exemple au propos de M. Merleau-Ponty qui souligne combien « à chaque instant Machiavel parle d'oppression et d'agression », faisant de la vie collective « un enfer », mais original en ceci qu'« ayant posé le principe de la lutte, il passe au-delà sans jamais l'oublier ». <sup>6</sup> Cependant, peu de commentateurs ont en réalité accordé de l'importance à cette relation et elle n'est jamais abordée ni interprétée de manière univoque.

Le courant interprétatif qui se réclame aujourd'hui du républicanisme – essentiellement J. G. A. Pocock et, avec des nuances, Q. Skinner – ne lui porte qu'une attention limitée. Il n'en est pas question en tant que tel dans *Le Moment machiavélien*. Cela est d'autant plus surprenant que l'un des éléments de la fragilité des républiques propre au « *moment machiavélien* » conçu par Pocock est la discorde civile dégénérant en conflit violent et armé ; dans le commentaire qu'il a consacré à Machiavel, Q. Skinner n'accorde qu'une place minimale au thème du conflit civil, essentiellement pour souligner le rôle des lois face aux manifestations des désaccords entre les grands et le peuple et le caractère scandaleux, aux yeux des contemporains de Machiavel, de son appréciation positive du conflit civil. Du côté des auteurs libéraux, le désintérêt est encore plus criant, à la notable exception du juriste italien N. Matteucci qui inscrit cet aspect dans sa réflexion sur la nécessaire refonte théorique du libéralisme dans le monde contemporain.

L'intérêt est plus marqué chez certains exégètes marxistes ou des commentateurs qui nourrissent une relation critique avec le marxisme. Parmi nos contemporains, Cl. Lefort investit cette question de manière récurrente, dans l'horizon du totalitarisme conçu comme négation de la sphère « du politique ». Estimant que Machiavel se situe au plus près de la vérité effective lorsqu'il pense la division sociale et la liberté politique, <sup>7</sup> il relève qu'il ne conçoit pas la liberté indépendamment du conflit civil. Cela tiendrait, selon lui, à la nature du désir du peuple, qui est désir de liberté et plus exactement, à sa confrontation avec le désir des grands. S'il est laissé à lui-même, en effet, ce désir du peuple enfle au point de devenir à son tour désir de domination. Ce qui importe est donc leur confrontation permanente. Par ailleurs, note-t-il, il est vain d'espérer dans l'univers machiavélien l'avènement d'une société réconciliée. On ne peut mettre fin à l'opposition entre ces deux désirs et il ne faut même pas le souhaiter. <sup>8</sup> L'incidence d'une telle conception du conflit civil est double. D'une part, la typologie classique des gouvernements (gouvernement de l'un, du petit nombre et du grand nombre, et leurs formes corrompues respectives) n'a plus cours car elle empêche de penser la prise de pouvoir et ses modes de conservation. D'autre part, l'idée de loi acquiert un nouveau sens : elle n'est ni l'effet d'une régulation naturelle, ni le produit d'une instance raisonnable, mais se conçoit comme le fruit de la confrontation entre les deux désirs, et

---

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, 'Note sur Machiavel', in : *Signes*, Gallimard, 1960, p. 344. G. Cadoni souligne de son côté que les progrès les plus significatifs de l'exégèse de Machiavel consistent, depuis les années 1960, à avoir accordé une place centrale au conflit civil, in : *Crisi della mediazione politica nel pensiero di N. Machiavelli*, F. Guicciardini, D. Giannotti, Jouvence, 1994, p. 15.

<sup>7</sup> Cl. Lefort, 'Machiavel et la verità effettuale', in : *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Pocket, 1992, p. 172.

<sup>8</sup> Cl. Lefort, *Ibid.*, p. 175.



plus spécialement comme l'aboutissement du désir de liberté du peuple, de son refus de l'oppression.

A. s'est également intéressé à la pensée machiavélienne du conflit civil, dans le cadre de sa réflexion sur le concept de pouvoir constituant. À ses yeux, Machiavel, Spinoza et Marx déploient, dans la tradition philosophique, une pensée seule à même de comprendre l'idée de politique démocratique et sa dimension créatrice. C'est en analysant l'apport machiavélien à sa conception de la démocratie qu'il met l'accent sur sa vision du conflit, telle qu'elle apparaît dans les livres II et III de *L'Histoire de Florence*.<sup>9</sup>

Ces analyses ont cependant en commun de penser le conflit civil machiavélien en termes de luttes de classes. Or une lecture attentive de l'œuvre de Machiavel montre qu'une telle grille de lecture n'est pas tenable. Machiavel ne peut certes pas être associé à une pensée selon laquelle l'harmonie naturelle des intérêts se réalise à travers les mécanismes du marché, mais il ne bascule pas pour autant dans la sphère de Marx ou de ceux qui lui empruntent certains de ses concepts. C'est pourquoi s'avère nécessaire une nouvelle lecture de l'œuvre machiavélienne, centrée sur ces trois dimensions que sont la description du corps politique, la nature du conflit civil et les conditions de la liberté.

\*\*\*

On pourrait nous objecter qu'une telle relecture, à trop se consacrer à ces trois dimensions, risque de déformer la pensée de Machiavel. Est-il possible de faire fi de son « délire », autrement dit du *Prince* et de ses considérations sur la cruauté et l'usage du mal, en bref, de tout ce qui a constitué la matière première du machiavélisme ? Dans cette entreprise, il n'est question d'ignorer ni *Le Prince*, ni les relations étroites qui existent entre cette œuvre et les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, où l'on ira chercher la clé de la relation entre liberté et conflit civil. Mais il est par ailleurs vain de chercher à présenter dans sa totalité la pensée de Machiavel, qui n'est pas d'un seul tenant et ne fait pas système. Nous empruntons certes un chemin particulier dans son œuvre et faisons le pari de sa fécondité. Ce pari sera gagné si le lecteur, cheminant avec nous, estime que notre va-et-vient entre passé et présent, entre les questions de Machiavel et les nôtres, nourrit sa réflexion politique.

---

<sup>9</sup> A. Negri, *Le Pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*, tr. de É. Balibar et Fr. Matheron, PUF/Pratiques théoriques, 1997, pp. 120-121.

## QUESTIONS DE MÉTHODE

Nous proposons ici une interprétation fondée sur le *Prince*, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* et *L'Histoire de Florence*. L'ensemble des écrits de Machiavel dont nous disposons, traduits ou non en français, est vaste : s'ajoutent aux œuvres que nous venons de citer les légations, les projets et propositions de réforme civile ou militaire, la correspondance, le théâtre et la poésie, quelques portraits, des sentences diverses, une biographie – *La Vie de Castruccio Castracani de Lucques* –, et un dialogue – *L'Art de la guerre* –, seul texte publié du vivant de Machiavel et vite devenu à l'époque, un *best-seller* européen. Dans cet ensemble, *Le Prince*, les *Discours* et *L'Histoire de Florence* ont été privilégiées car elles fournissent la matière la plus riche et la plus élaborée pour élucider la manière dont Machiavel peut accompagner notre interrogation sur la concitoyenneté.

Ces trois œuvres diffèrent par leurs formes et leurs objets respectifs. *Le Prince* semble avoir été composé en l'espace de quelques mois, en 1513. Certains exégètes estiment qu'il a été cependant réécrit ou retouché à plusieurs reprises en 1514, voire jusqu'en 1518. Cette question ne sera probablement jamais tranchée, dans la mesure où le manuscrit autographe de l'œuvre est perdu. Mais si sa datation et l'établissement du texte provoquent encore aujourd'hui des querelles philologiques importantes,<sup>10</sup> il nous importe autant de savoir que *Le Prince* et les *Discours sur la première décade de Tite-Live* connaissent une rédaction croisée. Machiavel a probablement rédigé, avant *Le Prince*, un *Livre des Républiques*, qui correspondrait, *grosso modo*, aux 18 premiers chapitres des *Discours*, ou qui, du moins, aurait servi de base à la rédaction de ces derniers. Il y ferait lui-même allusion dans *Le Prince* :

Je renoncerais à raisonner à propos des républiques, parce qu'une autre fois j'ai longuement raisonné à leur propos. Je me tournerai seulement vers le principat et j'irai retissant les trames susdites, et je discuterai comment ces principats peuvent se gouverner et se maintenir.<sup>11</sup>

Après la rédaction de l'opuscule, mais avant celle de *L'Art de la guerre*, Machiavel aurait repris et poursuivi la composition des *Discours*, restructuré et réélaboré une partie de son matériau.<sup>12</sup>

Alors que *Le Prince*, dédié à Julien de Médicis, puis à Laurent de Médicis, est rédigé en un style dense, rapide et sans fioriture, comme si l'écriture voulait se faire acte, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* se présentent, sur un rythme moins hâtif, comme le libre commentaire d'une œuvre sur l'histoire de Rome, connue de ses contemporains.<sup>13</sup> Par leur objet en revanche, les deux œuvres ne

<sup>10</sup> Cf. G. Inglese, *Niccolò Machiavelli, De Principatibus*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma, 1994 ; M. Martelli, *Saggio sul Principe*, Salerno Editrice, Roma, 1999.

<sup>11</sup> Machiavel, *Le Prince*, 2, tr. de M. Gaille-Nikodimov, Le Livre de Poche/ Les Classiques de la philosophie, 2000, p. 60.

<sup>12</sup> Cf. l'étude la plus récente sur cette question : P. Larivaille, *La Pensée politique de Machiavel – Les 'Discours sur la première décade de Tite-Live'*, Presses universitaires de Nancy, 1982.

<sup>13</sup> Quelques *Décades* ont été redécouvertes par Pétrarque. Deux manuscrits semblent lui avoir appartenu, le MS. Paris Lat. 5690 et le MS. Harleian 2493 (British Museum). Ils ont été par la suite annotés par Lorenzo Valla. Le manuscrit Harleian contient le 1<sup>ère</sup>, la 3<sup>ème</sup> et la 4<sup>ème</sup> décades, la 1<sup>ère</sup> et la 4<sup>ème</sup> datant de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle et la 3<sup>ème</sup> de la fin du XII<sup>e</sup> – début XIII<sup>e</sup>. La copie manuscrite de l'ensemble n'est pas entièrement de la main de Pétrarque ou de celles de ses assistants. Il a par ailleurs comblé des blancs, notamment dans la 3<sup>ème</sup> décade. Il a rassemblé les trois textes en un seul ensemble que nous connaissons sous le nom de *Ab urbe condita*. La tradition textuelle de la 1<sup>ère</sup> *Décade* est la moins problématique, celle-ci ayant été étudiée à de nombreuses reprises. En revanche, jusqu'à aujourd'hui, celle de la 3<sup>ème</sup> le demeure. Pétrarque en a patiemment reconstitué le texte à partir de diverses sources, dont certaines sont aujourd'hui perdues pour nous. Les 4<sup>ème</sup> et 5<sup>ème</sup> ont été plus négligées. Les cinq premiers livres de la 5<sup>ème</sup> – qui, seuls, ont survécu – ont été découverts seulement en 1527 par Symon Grynaeus et il en reste un unique manuscrit, connu sous le nom de Vienna Lat. 15. La 4<sup>ème</sup>, après avoir disparu pendant de nombreux siècles, réapparaît au début du XIV<sup>e</sup> et à partir de là, est fortement diffusée. Cf. G. Billanovich, 'Petarch and the textual tradition of Livy', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14, 1951, pp. 137-208.

s'opposent nullement : la première n'est pas un bréviaire des tyrans pas plus que la seconde n'est une apologie de la république. Ce que Machiavel dit à propos du *Prince* dans une lettre à Francesco Vettori du 10 décembre 1513 - « ... et j'ai composé un opuscule *De principatibus*, où je me plonge autant que je le peux dans des cogitations à ce sujet, en disputant de ce qu'est un principat, de quelles espèces ils sont, comment ils s'acquièrent, comment ils se maintiennent, pourquoi ils se perdent »<sup>14</sup> -, nous pourrions l'affirmer également des *Discours* en substituant la république au principat. Dans les deux cas, Machiavel cherche à élucider la genèse de telle ou telle forme d'*imperium*, les causes de ses transformations, de son déclin, de sa dissolution.

*L'Histoire de Florence* constitue un cas à part dans son œuvre, dans la mesure où il s'agit d'un ouvrage de commande : le 8 novembre 1520, Machiavel reçoit en effet pour mission d'écrire les *annalia et cronacas* de sa cité natale, de la part des *domini officiales Studii florentini*, alors dirigés par Julien de Médicis, futur Clément VII. Comme telle, *L'Histoire de Florence* a été longtemps mise de côté par les exégètes de Machiavel qui considéraient qu'elle n'offrait pas un témoignage fiable de sa pensée. Une lettre à François Guichardin du 30 août 1524 témoigne que le caractère contraignant d'une écriture officielle n'a pas échappé à Machiavel. Cependant, l'ambition demeure d'énoncer le vrai :

Je me suis mis à écrire *L'Histoire de Florence* à la campagne et je paierai bien dix sous pour vous avoir auprès de moi et vous montrer où j'en suis. Car, avant d'aborder certains détails, j'aurais besoin de savoir si j'offense trop en exaltant ou en rabaisant les choses. Je vais pourtant demander conseil et m'efforcerai de faire en sorte qu'en disant la vérité, personne ne puisse se plaindre.<sup>15</sup>

*L'Histoire de Florence* doit être prise en compte au même titre que *Le Prince* et les *Discours*. Elle offre en effet une matière inépuisable à l'analyse du conflit civil et de sa relation avec la liberté, que Machiavel place explicitement au centre de son récit. Nous y retrouvons les mêmes questions et manières argumentatives que dans *Le Prince* et les *Discours*. Enfin, comme nous le suggèrent déjà ces deux œuvres, la réflexion politique de Machiavel se déploie essentiellement dans une conception du devenir historique des cités. L'évocation du devenir de Florence, du temps de la fondation à la mort de Laurent de Médicis en 1492, constitue de ce point de vue un cas d'étude privilégié. Le fait que Machiavel ne soit pas à l'initiative de cette œuvre ne nous semble pas constituer un argument dirimant. Le caractère officiel de l'écriture impose plutôt des difficultés supplémentaires à la lecture – il faut apprendre à lire entre les lignes, à repérer les omissions de Machiavel ou les écarts de son récit par rapport à ceux des histoires et chroniques qui les précèdent.

\*\*\*

Notre interprétation repose sur quelques principes fondamentaux. Quelle que soit l'œuvre considérée, Machiavel développe une pensée qui circule entre plusieurs points de vue incommensurables, ceux des grands, du peuple, du prince, des gouvernants, des gouvernés. Il ne cherche ni à les réconcilier ni à les considérer d'un point de vue surplombant. La tentation peut être forte de faire ce que Machiavel n'a pas fait : disposer, agencer ces points de vue de façon à mettre en évidence une ligne directrice de la pensée. Notre premier principe de lecture a été de résister à cette tentation. C'est à dessein que Machiavel lui-même n'a pas ordonné ces points de vue – « l'œuvre est là pour effectuer les passages d'une place et d'un univers de phrases à une autre place et un autre univers de phrases ».<sup>16</sup> Le caractère irréductible du conflit civil se manifeste d'abord par l'impossibilité des différentes « humeurs » de la cité à partager un même point de vue.

<sup>14</sup> Machiavel, Lettre à F. Vettori du 10 décembre 1513, in : *Le Prince*, tr. de J-L. Fournel et J-Cl. Zancarini, PUF/ Fondements de la politique, 2000, p. 531.

<sup>15</sup> Machiavel, Lettre à Fr. Guichardin du 30 août 1524, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996, p. 1258.

<sup>16</sup> G. Sfez, *Machiavel, Le Prince sans qualités*, Kimé, 1999, p. 64.

Il est également aisément observable que Machiavel ne délivre le plus souvent que des vérités partielles, fragmentaires. Un seul exemple nous suffira pour illustrer ce trait. À l'issue du chapitre 14 du *Prince*, nous lisons que Scipion a sagement imité Cyrus, décrit par Xénophon dans la *Cyropédie*. Cette imitation - il a su s'inspirer de la chasteté, de l'affabilité, de l'humanité et de la générosité de Cyrus - a contribué à sa gloire. Dès le chapitre suivant, Machiavel rompt avec cet éloge : au nom de la vérité effective, il s'attache à dire non ce que le prince devrait faire idéalement, mais ce qu'il doit faire pour se conserver. Cela implique, occasionnellement, que le prince ne soit pas bon. Aussi, d'un paragraphe à l'autre, d'un chapitre à l'autre, d'une œuvre à l'autre, avons-nous faite nôtre la méfiance recommandée par Nietzsche à l'égard des « faiseurs de système ». L'esprit de système, affirme-t-il, est un manque de probité : il l'est, du moins, lorsqu'il s'applique à l'œuvre de Machiavel.<sup>17</sup> De ce fait, nous n'avons pas considéré *a priori* que d'une œuvre à l'autre, ou au sein d'une même œuvre, le discours de Machiavel ne connaissait pas d'évolution ou de variation notable. Si nous avons pu mener notre analyse en circulant indifféremment d'une œuvre à l'autre pour certains aspects, d'autres ont requis un examen œuvre par œuvre.

La phrase de Machiavel a par ailleurs quelques spécificités auxquelles il faut se montrer attentif. Elle n'est pas toujours énoncée dans la même langue : le médecin, le juriste, le philosophe, l'historien, l'astrologue, etc., parlent tour à tour, comme si chacun savait dire ce qu'aucun autre ne peut dire, ou savait le dire mieux que les autres. Il faut donc distinguer leurs langues, découvrir leurs sources et analyser les usages qu'en fait Machiavel.

D'autre part, le verbe, notamment les verbes de mouvement et d'action, a une place prépondérante dans la proposition machiavélienne. Le substantif - nom donné à la substance - n'est pas relégué au second plan, mais il n'est pas doté de l'importance conceptuelle qu'il a le plus souvent dans le discours philosophique et surtout, il doit être analysé de pair avec les verbes qui l'accompagnent, qui contribuent de manière déterminante à comprendre son sens. Les termes les plus importants de l'argumentation machiavélienne se révèlent de plus souvent polysémiques, voire ambigus. C'est le cas de « *libertà* », « *corruzione* », « *ordine* », « *costumi* », « *civiltà* ». Cette polysémie, cette ambiguïté constituent de prime abord un obstacle à l'élaboration d'un commentaire cohérent de la pensée de Machiavel. Cependant, elles s'avèrent jouer un rôle clé : doter un terme de plusieurs significations permet en effet de l'utiliser dans différents contextes, de mettre en relation des réalités distinctes, afin d'en montrer la solidarité ou au contraire de souligner l'écart entre elles. Il est donc essentiel au commentateur de ne pas en rester au constat de cette polysémie et de cette ambiguïté, mais d'en comprendre le caractère opératoire dans l'œuvre de Machiavel.<sup>18</sup>

Enfin, l'exemple a une fonction inhabituelle dans l'argumentation machiavélienne. Il n'est guère illustratif et ne montre pas non plus, ou rarement, la voie à suivre – Machiavel rompt à cet égard avec la pratique humaniste qui consiste, souligne J. D. Lyons, à évoquer la sagesse antique et à l'ériger en modèle de l'action.<sup>19</sup> Fondé sur le recours à l'histoire antique ou moderne, l'exemple est le plus souvent le cœur de

<sup>17</sup> Fr. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, Maximes et traits*, 26, tr. de J-C. Hémerly, Gallimard, Folio essais, 1974, p. 15.

<sup>18</sup> Prenons l'exemple du terme de corruption [*corruzione*]. Dans les *Discours*, I, 55, il est employé pour décrire les cités ou territoire habités par de nombreux « nobles » et seigneurs. Au sein du commentaire de l'histoire romaine et du déclin de la république, le terme apparaît de manière récurrente pour qualifier l'oubli de l'utilité commune. De l'un à l'autre contexte d'énonciation, l'emploi de ce terme est relativement cohérent. Dans les « régions » où sont établis des « nobles » et des « seigneurs » dans un nombre tel que le désir de ne pas être dominé n'a pas la possibilité de s'exprimer, l'humeur des grands prévaut de manière absolue et aucun souci de l'utilité commune ne peut voir le jour. Il existe cependant des différences importantes entre les deux usages :

- Dans le chapitre I, 55, la corruption n'est pas envisagée comme un processus graduel et évolutif, mais comme un état permanent et identique à lui-même.

- En affirmant dans ce chapitre l'impossibilité de créer une république dans une région corrompue, il stipule qu'un tel état ne peut être changé, alors que la corruption, conçue comme processus, peut être en partie contrée.

- Enfin, si Machiavel met l'accent sur l'évolution du désir populaire vers l'excès pour rendre compte du déclin de la république romaine, il insiste dans ce chapitre sur « l'ambition » et « la corruption sans limite des puissants ».

<sup>19</sup> J. D. Lyons, *Exemplum – The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton University Press, 1989.

la démonstration – pour laquelle, au besoin, la matière historique est réécrite, retravaillée, grimée. Il a en ce sens une valeur exemplaire, non du point de vue de l'action, mais du point de vue de la réflexion. Il joue le même rôle que dans la *Critique de la faculté de juger* de Kant : l'exemple a pour rôle d'exposer « la réalité de nos concepts » lorsqu'il s'agit de concepts empiriques, fonction que remplit le schème pour les concepts purs de l'entendement.<sup>20</sup> L'analyse des exemples machiavéliens requiert en ce sens que nous cherchions à saisir simultanément ce qui, en eux, relève du particulier et du général, autrement dit, éclairer la valeur argumentative du particulier.

\*\*\*

Lire Machiavel requiert de mener un travail de contextualisation qui comprend deux volets. Au-delà de la connaissance des événements et des personnages historiques auxquels il est fait allusion dans ses exemples antiques et modernes, nécessaire pour voir dans quelle mesure ses sources textuelles sont retravaillées, il importe de se familiariser avec les références communes et les questions partagées par Machiavel et ses contemporains au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Toutes sortes de questions sont suscitées par les références implicites ou explicites de Machiavel : quelles sont, à son époque, les œuvres lues et discutées ? Quelles sont les traductions disponibles de celles qu'il ne peut lire dans leur langue originale ? Quelles sont celles dont il a pu avoir une connaissance orale ? Quelles sont celles auxquelles il fait référence et celles qu'il omet de mentionner ? De quelle manière y fait-il référence : sur le mode de l'éloge ou de la critique ? À cet égard, trois aspects exigent une attention particulière : son rapport aux textes antiques, sa référence à la pensée médicale et physiologique issue de l'héritage hippocratico-galénique et sa conception du temps de l'histoire.

D'autre part, la réflexion de Machiavel sur la relation entre conflit civil et liberté s'inscrit par la polémique, mais aussi par le non-dit, le silence et l'omission, dans deux débats. Ses prises de position ne peuvent être perçues comme telles et comprises qu'une fois leur objet et leurs participants connus. Il ne s'agit pas de réduire la portée du jugement machiavélien à ces discussions mais, en connaissant le contexte dans lequel il s'est affirmé, d'éviter le risque de lire Machiavel à la lumière de questions qui ne sont pas les siennes. Comme le suggère le préambule de *L'Histoire de Florence*, son récit et son interprétation de l'histoire florentine doivent tout d'abord être confrontés à ceux et celles des historiens et chroniqueurs qui l'ont précédé.<sup>21</sup> Par ailleurs, Machiavel est de son vivant engagé dans des discussions sur les réformes à mener, à son époque, à Florence : comment réformer les institutions civile et militaire en crise ? Comment garantir la stabilité du gouvernement de cette cité tumultueuse ? Si la nature de cette cité est d'être libre, quelles institutions doivent être établies afin de correspondre à cette nature ? Nous avons tenté de donner une idée de ses discussions à travers une analyse des prêches du frère dominicain Savonarole, de l'œuvre de François Guichardin, ou encore du mythe vénitien du bon gouvernement présent dans ces discussions.

---

<sup>20</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, I, II, 59, tr. de A. Philonenko, Vrin, 1989, p. 173 ; Cf. H. Arendt, *Juger - sur la philosophie politique de Kant*, tr. de M. Revault d'Allonnes, Le Seuil/ Libre examen, 1991, p. 125.

<sup>21</sup> À cette fin, nous avons pu nous appuyer sur un large corpus d'études – notamment celles de G. Anselmi, H. Baron, A. Cabrini, E. Cochrane, E. Garin, F. Gilbert, A. Matucci et N. Rubinstein (cf. Bibliographie).

## DÉCRIRE LES SOCIÉTÉS CHAUDES

La pensée de Machiavel nous inscrit d'emblée dans l'espace de la 'cité' [*città*]. Certes, elle relate, analyse et juge des guerres – de défense et de conquête – entre principats, républiques, empires, des guerres où sont parfois partie prenante des hommes sans territoires, les *condottiere*, mais elle est sans cesse ramenée, par les « tumultes » des hommes, à l'intérieur de la cité. Si Machiavel avait connu l'œuvre de Claude Lévi-Strauss, il lui aurait sans doute emprunté l'expression de société chaude, ces sociétés « où des différenciations entre castes et entre classes sont sollicitées sans trêve, pour en extraire du devenir et de l'énergie ». <sup>22</sup> L'histoire, en effet, fait irruption dans l'univers des cités machiavéliennes. Loin de vouloir persévérer dans leur être, elles ne résistent pas au changement. Cette histoire est celle d'un conflit qui, comme dans les « sociétés chaudes » théorisées par Claude Lévi-Strauss, joue le rôle d'un moteur de la vie collective, à partir « des écarts différentiels entre pouvoir et opposition, majorité et minorité, exploités et exploités ». <sup>23</sup>

C'est dans la description même de la cité que l'on rencontre les premiers éléments de la pensée machiavélienne du conflit civil. Afin de les repérer, il importe de ne pas projeter sur ce terme de cité des conceptions associées aux expressions de corps politique, de corps social, de *polis*, riches de sens et d'histoire. La cité de Machiavel, en un acception géographique, est d'abord cet espace urbain, ceint de murailles et peuplé d'hommes, dotés ou non d'un statut de citoyen. Le discours qu'il développe à son propos est d'abord descriptif, au sens où il ne s'agit pas pour lui de prescrire une norme d'organisation, en distribuant les places et le pouvoir selon les compétences, les titres ou les mérites. Il ne suit pas la voie empruntée par Platon au livre IV de la *République*, mais entreprend plutôt de recenser les éléments qui composent la cité et d'en faire le portrait. À suivre ses analyses, nous constatons que sa description soulève cependant de multiples questions, auxquelles il n'est possible de répondre qu'en faisant pas à pas le parcours du *Prince* aux *Discours*, des *Discours* à *L'Histoire de Florence*.

Dans *Le Prince*, c'est au chapitre 9, « Du principat civil », que nous trouvons une première description succincte de la cité. Le principat civil est un régime qui advient lorsqu'un membre de la cité, « un citoyen privé », devient prince, en étant favorisé par une partie des habitants. Pour rendre compte de ce processus, Machiavel propose une description de ces habitants :

Pour y parvenir ne sont nécessaires ni la vertu entière ni la fortune entière, mais plutôt une ruse fortunée – je dis qu'on s'élève à ce principat ou avec la faveur du peuple ou avec celle des grands. Parce que dans toute cité se trouvent ces deux humeurs diverses – cela vient de ce que le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé des grands, et les grands désirent commander et opprimer le peuple ; et de ces deux appétits divers naît dans la cité un des trois effets – ou principat ou liberté ou licence. <sup>24</sup>

Il existerait donc, en tous temps et en tous lieux, deux sortes d'habitants dans la cité : d'une part, dénommé par un singulier collectif, « le peuple », et de l'autre, « les grands ». Machiavel utilise le terme « peuple » dans d'autres contextes, notamment militaires, pour désigner l'ensemble de la population d'une cité ou d'un territoire, en guerre contre l'armée ennemie. Mais ici, il décrit un groupe d'hommes au sein de la cité. Cette première caractérisation du peuple et des grands met en avant un rapport de forces entre des entités qui se déterminent l'une par rapport à l'autre - les grands nourrissent le désir de dominer le peuple,

<sup>22</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, II, Plon, 1973, p. 40.

<sup>23</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Ibid.*, p. 40.

<sup>24</sup> Machiavel, *Le Prince*, 9, p. 94.

tandis que ce dernier désire ne pas être dominé par eux. De ce chapitre, nous retirons deux informations supplémentaires : le prince peut difficilement se passer de l'appui du peuple du fait de son nombre. Mais, d'autre part, le nombre ne constitue pas un avantage décisif au détriment des grands car ceux-ci compensent leur faible nombre par deux qualités : la ruse et la capacité à envisager le futur. Malgré ces éléments, nous ne connaissons pas véritablement les grands et le peuple. Rien ne nous permet de faire un portrait de leurs mœurs, de leurs coutumes et de leurs manières, ou encore de les rapporter à une position économique et sociale. Machiavel ne cherche de toute façon pas à proposer un tel portrait dans ce chapitre, puisque sa réflexion y a pour objet les conditions de conquête et de maintien au pouvoir d'un homme, prince nouveau ou ancien. Les entités qui composent la cité sont donc analysées à partir de cette visée et non pour elles-mêmes.

Dans *Le Prince*, le terme de peuple doit être distingué d'autres qui lui semblent proches dans leur signification : la multitude [*moltitudine*], le vulgaire [*vulgo*], le grand nombre [*universale* ou *universalità*]. « *Vulgo* », dérivé du latin « *vulgus* », et « *moltitudine* » semblent désigner à la fois une masse, un grand nombre et caractériser un ensemble d'hommes anonymes. Les termes « *universale* » et « *universalità* » ainsi que l'expression latine « *in universali* » ont un usage plus diversifié : ils expriment comme les termes précédents l'idée de grand nombre, mais ils sont occasionnellement employés dans des contextes qui en font des synonymes du « *popolo* » défini au chapitre 9. C'est le cas au chapitre 19, lorsque Machiavel analyse les chances de succès d'une conjuration, affirme que l'absence de haine du peuple est la principale garantie pour le maintien du prince au pouvoir et évoque la constitution du royaume de France. Il emploie à ces sujets indifféremment « *popolo* » et les termes « *universale* » ou « *universalità* ». Cependant, cet usage indifférencié ne signifie pas que ces expressions sont synonymes. Tout d'abord parce qu'il n'a rien de systématique ; ensuite, parce que seul le peuple défini au chapitre 9 se caractérise par un désir, un appétit, visant à contrecarrer celui des grands.

Le chapitre 19 semble remettre en cause la thèse exposée au chapitre 9. Machiavel y entreprend une enquête susceptible d'expliquer pourquoi certains empereurs romains qui ont « toujours vécu remarquablement » et « montré une grande vertu d'esprit »<sup>25</sup> ont été assassinés ou ont perdu le pouvoir. Or, à l'occasion de cette enquête, Machiavel introduit une troisième humeur, celle de l'armée :

Et on doit d'abord remarquer que, là où, dans les autres principats, on doit seulement lutter contre l'ambition des grands et l'insolence des peuples, les empereurs romains avaient une troisième difficulté, d'avoir à supporter la cruauté des soldats, chose qui fut si difficile qu'elle fut la cause de la ruine de beaucoup, satisfaire les soldats et les peuples étant difficile ; parce que les peuples aimaient la tranquillité et pour cela, les princes modestes leur étaient agréables, et les soldats aimaient un prince à l'esprit militaire et qui fût cruel, insolent et rapace ; ils voulaient qu'il exerçât ces choses sur les peuples, pour pouvoir avoir des gages doubles et assouvir leur avarice et leur cruauté.<sup>26</sup>

Ce cas de figure est inédit et ne rentre pas dans le cadre proposé au chapitre 9. Machiavel ne présente pas ici une espèce, avec ses particularités propres, du genre de cité évoquée au chapitre 9, mais une configuration différente, qui contraint les empereurs à faire des choix que les princes d'Italie n'ont même pas à envisager. La description du chapitre 9, censée valoir pour « toute cité », est-elle dès lors invalidée ? Remarquons tout d'abord que Machiavel, pour sa part, ne relève pas la différence entre les propos tenus au chapitre 9 et ceux du chapitre 19. Certes, ce n'est pas là l'objet du chapitre, mais une remarque digressive aurait suffi pour la signaler. Il indique simplement que les armées romaines sont enracinées [*inveterati*] dans les provinces : elles bénéficient des effets du temps long, c'est-à-dire qu'au cours de celui-ci, elles se sont peu à peu constituées comme des corps homogènes, dotés d'une identité spécifique. L'emploi, dans le même chapitre, du terme de communauté [*università*] pour la décrire, n'a pas d'autre signification. En effet, c'est le terme latin *universitas*, dont est dérivé l'italien *università*, qui,

<sup>25</sup> Machiavel, *Le Prince*, 19, p. 135.

<sup>26</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 136.

au moyen-âge latin, exprime l'idée d'une totalité homogène ordonnée sous un principe d'unité.<sup>27</sup> L'armée, comme le peuple et les grands, se définit par un désir, la cupidité des soldats. Force est donc de constater que *Le Prince* propose deux descriptions de la cité, l'une binaire, l'autre ternaire. Cependant, la description proposée au chapitre 9, si elle ne reflète pas toutes les configurations observées dans l'histoire des hommes, a un statut particulier pour Machiavel. La lecture *des Discours sur la première décade de Tite-Live* permet d'en éclairer le sens.

Avec les *Discours*, la description machiavélienne de la cité acquiert un tour nouveau. L'ensemble des chapitres I, 1-8 en constitue le point de départ. Dans un premier temps (chap. I, 2), Machiavel parle des puissants [*potenti*] et de la multitude [*moltitudine*], mais aussi de la plèbe et du sénat, de la noblesse, ou encore des optimates, et enfin du peuple. Aux chapitres I, 3 et 4, l'usage des termes « plèbe », « noblesse » et « nobles » domine. Au chapitre I, 4, les termes proposés au chapitre 9 du *Prince* réapparaissent dans l'énoncé de la thèse essentielle de Machiavel :

... dans tout État, il y a deux orientations différentes, celles du peuple et celle des grands, et que toute les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition. Il en advint ainsi à Rome, comme on peut aisément le voir.<sup>28</sup>

À la lumière de ce chapitre, nous remarquons que le couple grands/peuple recouvre et inclut tous les autres binômes précédemment cités. Les couples plèbe/sénat, plèbe/noblesse, peuple/noblesse ne s'effacent pas pour autant par la suite, mais, lorsqu'il s'agit d'évoquer l'antagonisme présent dans l'histoire de toutes les cités, celui de peuple/grands s'impose et, du même coup, acquiert une valeur générique. Dès lors, si la description de la cité proposée dans *Le Prince*, 9, et les *Discours*, I, 4, n'embrasse pas toutes les configurations historiques possibles, elle est en revanche seule valide lorsqu'il s'agit de penser l'opposition des désirs et des appétits, dont dépend la forme du régime adopté par la cité et ses transformations.

Les *Discours* confirment d'autre part l'intuition du lecteur que les catégories de peuple et de grands ne correspondent pas, dans l'esprit de Machiavel, à des strates socio-économiques, mais s'apparentent à des communautés d'intérêt ou de situation à défendre : leurs membres partagent le même désir et c'est ce partage qui est à l'origine de leur agrégation. Certes, comme en témoigne le chapitre I, 55, Machiavel ne conçoit pas ces catégories tout à fait indépendamment de considérations économiques. Mais la relation entre ces désirs ou appétits et une condition économique n'est pas véritablement déterminée. Dans ce chapitre, il s'attache plutôt à définir un sentiment qui médiate cette relation entre désirs ou appétits et conditions économiques et nous éloigne finalement de l'analyse de celles-ci. Ainsi distingue-t-il différents modes de répartition des richesses, selon qu'il existe dans la cité une vraie ou une fausse noblesse, ou encore peu de nobles. Les vrais « nobles » possèdent des terres et régissent des sujets, tandis que la prospérité des « nobles » de nom – comme les Vénitiens – repose sur « *le commerce et les biens meubles* ». <sup>29</sup> Cependant, Machiavel définit les conditions de possibilité de tel ou tel régime – monarchie, république – à partir du sentiment d'égalité ou d'inégalité que ces modes de répartition des richesses engendrent, et non directement à partir de ces derniers. Si les vrais « nobles », par exemple, sont en grand nombre, il y a très peu de chances d'établir une république, car ce régime est fondé sur le sentiment d'égalité et celui-ci ne peut pas se développer dans un contexte marqué par un rapport de sujétion à de grands propriétaires terriens, établis de longue date.

<sup>27</sup> Cf. P. Michaud-Quantin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen âge latin*, Vrin, 1970.

<sup>28</sup> Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* [désormais : *Discours*], I, 4, in : *Oeuvres*, tr. De Ch. Bec, Laffont, 1996, p. 196. Cf. aussi, I, 39, p. 257.

<sup>29</sup> Machiavel : « pour expliquer ce que signifie le terme de 'noble', je veux dire que sont appelés ainsi les hommes qui vivent largement, sans rien faire, des revenus de leurs propriétés, sans avoir besoin de cultiver la terre ou d'avoir un autre métier. Ces gens-là sont nuisibles dans chaque république et dans chaque pays ; mais plus nuisibles encore sont ceux qui, outre les biens susdits, ont encore des châteaux et des sujets sous leurs ordres », *Discours*, I, 55, p 281.



Les *Discours* font par ailleurs surgir un motif ignoré dans *Le Prince*. Le prince, ancien ou nouveau, fait toujours face à un ensemble de communautés constituées – peuple, grands, armée. Il n'exerce pas son pouvoir sur une cité dans laquelle des hommes en viennent à revendiquer, pour eux-mêmes, au détriment d'autres ou contre leur domination, une part des magistratures. Dans les *Discours*, Machiavel s'intéresse au contraire aux mouvements et aux luttes qui débouchent sur l'acquisition d'un statut institutionnel, c'est-à-dire d'un droit de participer au processus de délibération et de décision à Rome. L'exemple majeur est celui des tribuns de la plèbe (- 479 av. J.-C.) :

Mais venons-en à Rome. Bien qu'elle n'eût pas un Lycurgue pour l'organiser initialement de façon qu'elle pût vivre longtemps en liberté, il s'y passa cependant tant d'événements, dus à la désunion existant entre la plèbe et le sénat, que le hasard fit ce que n'avait pu faire le législateur [...] La noblesse romaine étant devenue violente pour les raisons que l'on dira ci-dessous, le peuple se révolta contre elle. Aussi, pour ne pas tout perdre, fut-elle contrainte de laisser sa part au peuple. Le sénat et les consuls conservèrent d'autre part assez d'autorité pour tenir leur rang dans cette république. Ainsi acquirent les tribuns de la plèbe.<sup>30</sup>

Machiavel renvoie ici à la métamorphose progressive de la « plèbe » romaine : de multitude ou masse anonyme, dénuée d'organisation, elle est devenue une force politique à part entière, conquérant dans un premier temps une visibilité, puis un statut institutionnel.<sup>31</sup> Certes, Machiavel ne centre pas sa réflexion sur cette transformation. Il s'intéresse plutôt, dans les chapitres suivants, aux communautés déjà constituées et aux rapports antagonistes qu'elles entretiennent. Il a en effet pour ambition de faire comprendre pourquoi, à Rome, leur opposition a débouché sur des lois favorables à la liberté et à la puissance militaire, tandis qu'à Florence, elle aboutit à un conflit marqué par les assassinats et les exils et une forte instabilité politique. Cependant, il revient sur cette question à deux reprises. D'une part, au chapitre I, 6, la comparaison entre Rome et Sparte lui permet d'établir un lien entre la politique de conquête, coûteuse en hommes, et la conquête d'un statut institutionnel par des hommes initialement considérés comme étrangers à l'*urbs* romaine.<sup>32</sup> D'autre part, il évoque dans les *Discours*, II, 3, les modalités de la croissance de Rome, fondée sur l'ouverture aux étrangers et la conquête.<sup>33</sup> Il nous faut donc garder à l'esprit cette idée d'une perméabilité de la cité romaine et de ses effets bénéfiques, notamment en matière de puissance militaire. Elle contribue à remettre en cause l'idée de la cité comme tout fini et immuable. L'analyse machiavélique de la conquête par la plèbe d'un rôle institutionnel, en particulier, montre que les magistratures ne doivent pas être conçues comme des positions *a priori* réservées à un groupe de la cité (qui le mériterait, en vertu de son talent, de sa noblesse, etc.) mais qu'elles sont accessibles à tous ceux qui les conquièrent.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Machiavel, *Ibid.*, I, 2, pp. 194-195.

<sup>31</sup> L'étude de J.-Cl. Richard analyse de manière éclairante la formation de ce dualisme patricio-plébéien. Le patriciat est à l'origine composé des membres du sénat de la Rome curiate tandis que la plèbe correspond à la masse hétérogène des éléments extérieurs à cette élite, qui émerge du non-être dans les premières années du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (*Les Origines de la plèbe romaine – Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, École française de Rome, 1978). Le terme de plèbe n'a pas toujours eu, souligne J.-P. Richard, un « contenu politique », quoique la formule de l'époque classique « *populus plebsque* » puisse inviter à le penser, cf. p. 118.

<sup>32</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 201.

<sup>33</sup> Machiavel, *Ibid.*, II, 3, p. 301. Il renvoie ici à une pratique ancienne de Rome, « son refus de tout exclusivisme en matière de collation de la *civitas*, et sa fidélité à la règle qu'elle s'était donnée, dès sa fondation, de pratiquer une politique d'assimilation et d'intégration des populations étrangères » J.-Cl. Richard, *Les Origines de la plèbe romaine – Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, *Opus cit.*, p. 85.

<sup>34</sup> Nous pouvons identifier au moins deux sources des récits de Machiavel à ce propos. La première est Tite-Live qui relate la conquête de droits par la « plèbe », souvent en échange de sa participation à la guerre. Bien qu'il ne le cite pas, nous pouvons faire d'autre part l'hypothèse qu'il a eu connaissance, directe ou indirecte, des *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse, dont la première version latine, publiée à Trévise en 1480, est due à la traduction du Milanais Lapus Biragus. Denys d'Halicarnasse est en effet, parmi les historiens de Rome de langue grecque, celui qui met le plus en valeur cette dimension de l'histoire de Rome. Le livre I des *Antiquités romaines* contient une évocation de l'octroi aux étrangers du droit de cité, associée à celle de la puissance : « et quand Romulus fonda la cité qui porte son nom, seize générations après les événements de Troie, ils changèrent leur dénomination pour celle qu'ils ont aujourd'hui et se préparèrent à faire, avec le temps, d'un peuple très petit le plus grand et d'un

À cette thèse, polémique en son temps, est associée une analyse spécifique de la capacité du peuple à gouverner, tout aussi scandaleuse. Si Machiavel n'est pas le dernier à stigmatiser la bêtise et la naïveté du peuple, il s'emploie toutefois à convaincre son lecteur d'une telle capacité (les deux aspects ne sont pas contradictoires, puisque l'affirmation d'une capacité égale à celle des autres groupes de la cité ne préjuge en rien des qualités effectives du peuple placé à la tête du gouvernement). Dans le chapitre I, 58, il n'hésite pas - position exceptionnelle chez lui - à se présenter comme l'avocat du peuple. Le peuple, incapable de se défendre seul, est présenté comme un groupe injustement vilipendé. Machiavel, à travers un nouveau récit historique, le protège des accusations illégitimes :

L'opinion défavorable au peuple vient de ce que tout le monde en dit du mal sans crainte et librement, même lorsqu'il gouverne ; on critique toujours les princes avec mille craintes et soupçons.<sup>35</sup>

L'argumentation du chapitre I, 58, peut, dans un premier temps, paraître insuffisante. En effet, il affirme que les accusations portées contre la foule – inconstance, manque de sagesse – valent pour tous les hommes, et notamment les princes. Cette affirmation a pour effet d'englober le peuple dans l'ensemble des hommes, mais non de l'innocenter : le peuple, simplement, partage ces défauts avec tous, de même que les princes ont en commun avec tous les hommes, au chapitre 24 du *Prince*, de ne pas prévoir les crises en temps de paix. Néanmoins, le facteur de la corruption permet de faire la part des choses. Si le peuple est corrompu, constance et sagesse lui feront défaut ; tant qu'il ne l'est pas, ces qualités ne lui manquent pas.<sup>36</sup> Finalement, contredisant le propos développé au chapitre I, 53, il va jusqu'à prêter une vertu occulte au peuple, celle de discerner la vérité et de choisir avec justesse entre deux orateurs opposés.<sup>37</sup>

Il ne dissimule pas la dimension fortement polémique de cette habilitation :

Tite-Live et tous les autres historiens affirment qu'il n'est rien de plus changeant et de plus inconstant que la foule (...) Voulant défendre une cause contre laquelle, comme je l'ai dit, tous les historiens se sont déclarés, je crains de m'engager dans un domaine si ardu et difficile qu'il me faudra l'abandonner honteusement ou le parcourir difficilement. Mais quoi qu'il en soit, je ne pense ni ne penserai jamais que ce soit un tort que de défendre une opinion par le raisonnement, sans vouloir recourir ni à la force, ni à l'autorité.<sup>38</sup>

Cette ouverture n'est pas sans rappeler le ton du chapitre 15 du *Prince*, où Machiavel annonçait également une rupture théorique de grande ampleur. De fait, à la lumière des débats institutionnels florentins sur la création et le rôle du Grand Conseil, la rupture est radicale. La confrontation entre la perspective machiavélienne et la conception du bon gouvernement proposée par Guichardin dans le *Dialogue sur la manière de régir Florence*, le montre. Le personnage de Bernardo, dans ce *Dialogue*, fait entendre la voix de ceux qui rejettent l'idée d'une participation du peuple aux magistratures, sinon sur le mode mineur et symbolique (sans sa participation, si minime soit-elle, la liberté de Florence est en danger, car l'absence totale du peuple dans les instances de délibération et de décision laisse trop de champ à l'ambition des grands). Selon lui, les peuples manqueraient de discernement, ils seraient comme les médecins peu expérimentés qui « appliquent sur la tête des onguents qui ne sont propres qu'à soigner l'estomac ». <sup>39</sup> À cela s'ajoute le fait que le peuple serait en majeure partie composé d'« incapables », qu'il

peuple très obscur le plus brillant, en accueillant avec humanité tous ceux qui leur demandaient asile, en accordant le droit de cité à tous les vaincus qui s'étaient vaillamment battus à la guerre, et en permettant à tous les esclaves qui avaient été affranchis chez eux de jouir des mêmes droits civils que les citoyens, en ne dédaignant aucun homme, quelle que fût sa condition, pourvu qu'il pût être utile à la communauté, mais plus encore que tout cela grâce à leur bonne organisation politique, qu'ils mirent en place à la suite de multiples épreuves, en retirant quelque chose d'utile de chaque situation » *Antiquités romaines*, T. 1, I, 9, 4, tr. de V. Fromentin, Les Belles Lettres, 1998, p. 89. cf. aussi II, 16 et IV, 22.

<sup>35</sup> Machiavel, *Discours*, I, 58, p. 288.

<sup>36</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 285.

<sup>37</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 286.

<sup>38</sup> Machiavel, *Ibid.*, pp. 284-285.

<sup>39</sup> F. Guichardin, *Dialogue sur la façon de régir Florence*, I, tr. de J-L. Fournel et J-Cl. Zancarini, PUF, 1997, p. 156.

est ignorant de la vie des autres et partant qu'il ne peut prétendre à participer aux magistratures. Par contraste, l'analyse que Machiavel propose de l'« *opinio universale* » au chapitre I, 58, fonde la possibilité pour le peuple de participer au gouvernement. Le peuple émerge donc dans les *Discours* comme une communauté apte à gouverner et susceptible de revendiquer pour elle une part des magistratures.

Le caractère malléable des frontières externes et internes de la cité machiavélienne rend compte de l'impossibilité pour Machiavel de reprendre à son compte la représentation de la cité fondée sur les métaphores organiques dominantes au moyen âge et à la Renaissance. En effet, celles-ci ont pour fonction de mettre l'accent sur la dimension collective et supra-individuelle de la cité et son organisation intérieure hiérarchisée et fixe et, pour ce faire, s'appuient, comme les métaphores organiques employées dans la Grèce antique, sur l'idée d'une prévalence de la tête - l'âme - par rapport aux autres parties du corps.<sup>40</sup> Ces métaphores offrent une vision de la cité comme tout composé de parties, différenciées par leur nature et leur fonction respectives. La métaphore organique, destinée à étayer l'idée d'une hiérarchie naturelle des membres d'une cité, ou à conforter chacun dans sa position apparaît dans l'œuvre machiavélienne seulement pour établir une cartographie des forces militaires dans *Le Prince* et les *Discours*.<sup>41</sup> Parce qu'elle impose une fixité des frontières du corps, du nombre et des fonctions de ses membres, elle est inutilisable dans la description de la cité.

Pourtant, Machiavel conçoit la cité comme un corps. Empruntant leur vocabulaire aux conceptions médicales de son temps et à la philosophie naturelle d'inspiration aristotélicienne, il développe une autre métaphore organique. Dans son œuvre, la cité apparaît comme un corps vivant et mortel, mixte ou complexe, composé d'éléments simples et contraires, au même titre que les êtres humains.<sup>42</sup> Les cités ont une durée de vie qui leur est propre. Elles peuvent mourir avant le moment de leur mort naturelle, mais aussi se maintenir jusqu'à lui si ceux qui gouvernent savent prendre les mesures adéquates. Ces corps que sont les cités connaissent des altérations, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire des changements à travers lesquels ils demeurent les mêmes et ne voient modifiés que leurs qualités – ainsi, la croissante ou expansion impériale.<sup>43</sup> Ils font aussi l'expérience d'un autre mode d'évolution, qui modifie en revanche

---

<sup>40</sup> Avant la redécouverte des *Politiques* d'Aristote, la métaphore du corps politique est relativement peu utilisée et lorsqu'elle apparaît, elle est dérivée de l'idée paulinienne du corps mystique. P. Archambault relève une telle filiation dans le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans (traité du IX<sup>e</sup> siècle) : le corps du Christ y incarne l'Église universelle, dont la tête est le Christ lui-même. Dans un traité ultérieur, le *Tractatus de regia potesta* de Hugo de Fleury (XI<sup>e</sup> siècle), le pouvoir du prince sur son royaume est comparé à celui de l'âme sur le corps, tandis que le Christ incarne la double figure du roi et du prince parfaits ('The Analogy of the 'body' in Renaissance Political Literature', in : *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance*, 29, 1967, pp. 21-53). Jusqu'au *Policratus* de Jean de Salisbury (1159), la question posée à travers l'usage de la métaphore d'un corps dominé par sa tête est celle de la relation entre le pouvoir du Christ (et au-delà, de l'Église) et le pouvoir royal. À travers le Polycrate, Jean de Salisbury joue pour sa part un rôle fondamental dans l'élaboration et la diffusion de la métaphore organique – « *est autem respublica corpus quoddam ...* », et à cette question de l'articulation des deux pouvoirs, temporel et céleste, il ajoute celle de l'articulation et de la hiérarchisation des parties du corps. Après la redécouverte d'Aristote (la première traduction en latin des *Politiques* date de 1260), nous avons de multiples témoignages de la prégnance de la métaphore organique dans la réflexion politique. *Du Gouvernement royal* de Saint Thomas, par exemple, affirme que le cœur et la tête renvoient à la partie dirigeante de la cité ; la nécessité d'un gouvernement y est d'autre part démontrée à partir de la comparaison entre la cité et le corps humain. Dans le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue, l'usage de la métaphore organique est destiné à montrer que la cité est en bonne santé dès lors que chaque membre remplit la fonction qui lui correspond en nature. La référence à la nature permet d'introduire la distinction entre les hommes selon les compétences ou les prédispositions qui débouchent sur la constitution d'habitus, chacun concourant à la perfection de la cité. Enfin, il ne faut pas oublier le discours de Ménénius Agrippa à la plèbe retirée sur le Mont Sacré, qui, à la différence des métaphores précédentes, met l'accent sur la coopération nécessaire des membres du corps ; l'estomac, et non la tête, joue ici le rôle essentiel cf. Tite-Live, *Histoire romaine*, II, 32, tr. de A. Flobert, GF Flammarion, 1995, pp. 205-206.

<sup>41</sup> Cf. Machiavel, *Discours*, II, 30, p. 363 et *Le Prince*, 26, p. 165.

<sup>42</sup> Cf. Aristote, *De la génération et de la corruption*, II, 8, tr. de J. Tricot, Vrin, 1993. Tous les corps autres que les éléments proviendront des contraires, ou plutôt des éléments en tant qu'ils ont été combinés, et les éléments proviendront des contraires en tant que ceux-ci existent en puissance d'une certaine façon. Les éléments simples ou corps premiers sont le feu, l'air, la terre et l'eau, eux-mêmes issus d'une combinaison des qualités, sec, humide, chaud, froid. Ils se mélangent et composent des corps mixtes.

<sup>43</sup> Aristote, *De la génération et de la corruption*, I, 4, 319 b, Opus cit., p. 37.

leur nature et rend nécessaire des institutions et des procédures différentes : la corruption. Une telle conception de corps politique est éloignée des métaphores organiques dominantes au moyen âge et à la Renaissance en raison de son égalitarisme de principe (les éléments simples qui composent le corps mixtes ne sont pas hiérarchisés). Elle l'est aussi parce qu'elle insiste sur un aspect éludé par ces métaphores : le cycle de vie, le moment de la naissance et celui de la mort. La métaphore du corps de la cité que l'on repère dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* n'est pas propre à Machiavel. Nous rencontrons certains de ses éléments chez des auteurs qui lui sont contemporains, tel Guichardin qui insiste pour sa part sur le rythme de croissance et de déclin et sur la possibilité de reculer notablement la chute ou la mort de la cité.<sup>44</sup> Cependant, nous le verrons, Machiavel utilise de manière originale cette métaphore dans sa réflexion institutionnelle.<sup>45</sup>

La lecture de *L'Histoire de Florence* permet de confirmer deux aspects de la description machiavélienne de la cité envisagés dans les *Discours*. Pourtant, de prime abord, Florence semble constituer à bien des égards un cas particulier. Alors que Rome est d'emblée appréhendée sous le signe de la discorde, Florence demeure unie jusqu'en 1215.<sup>46</sup> Les humeurs antagonistes n'ont pas vraiment, jusqu'à cette date, l'opportunité de se développer car la cité est avant tout préoccupée par sa survie et son indépendance et, de ce fait, il n'y a pas de place pour les dissensions internes. D'autre part, lorsqu'à cette date, apparaît la première division, elle s'avère être le fruit d'un conflit familial.<sup>47</sup> Il est vrai que cette dispute, initialement privée, prend rapidement de l'ampleur, au point de se convertir dans l'opposition entre Guelfes et Gibelins ; mais elle ne recoupe pas le conflit entre les désirs du peuple et des grands, car chacun de ces partis accueille sous son aile des familles nobles et des membres du peuple.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> F. Guichardin, *Ricordi – Conseils et avertissements en matière politique et privée*, tr. de F. Bouillot et A. Pons, Editions Ivrea, 1998, 71, p. 137 et surtout 139, p. 163, 189, p. 184 ; *Dialogue sur la façon de régir Florence*, Opus cit., p. 198.

<sup>45</sup> Sur ce point, une remarque s'impose à propos de la critique tranchante formulée par G. Canguilhem à l'égard des métaphores organiques du corps politique. Il faut dire en effet qu'elle ne concerne pas Machiavel. Par sa référence à la théorie des humeurs, il y échappe, car cette dernière ne l'oriente pas vers une représentation de la cité comme un tout organique. Il vaut la peine de citer dans sa totalité le propos du médecin philosophe, car loin de constituer une objection à l'égard de Machiavel, il témoigne au contraire d'une commune conviction, celle que le gouvernement des hommes est essentiellement fragile et précaire : « concernant la société, nous devons lever une confusion, celle qui consiste à confondre organisation et organisme. Le fait qu'une société est organisée – et il n'y a pas de société sans un minimum d'organisation – ne veut pas dire qu'elle est organique ; je dirais volontiers que l'organisation au niveau de la société est plutôt de l'ordre de l'agencement que de l'ordre de l'organisation organique, car ce qui fait l'organisme, c'est précisément que sa finalité sous forme de totalité lui est présente et est présente à toutes les parties. Je m'excuse, je vais peut-être vous scandaliser, mais une société n'a pas de finalité propre ; une société, c'est un moyen ; une société est plutôt de l'ordre de la machine ou de l'outil que de l'ordre de l'organisme. Bien sûr, une société a quelque ressemblance avec l'organique, puisqu'elle est une collectivité de vivants. Nous ne pouvons pas, à proprement parler, décomposer une société, mais si nous l'analysons, ce qui est bien différent, nous découvrons qu'une société est une collectivité de vivants, mais cette collectivité n'est ni un individu ni une espèce. Elle n'est pas un individu parce qu'elle n'est pas un organisme pourvu de sa finalité et de sa totalité obtenue par un système spécialisé d'appareils de régulation ; elle n'est pas une espèce parce qu'elle est, comme le dit Bergson, close. Les sociétés humaines ne sont pas l'espèce humaine. Bergson montre que l'espèce humaine est à la recherche de sa sociabilité spécifique. Donc, n'étant ni un individu ni une espèce, la société, être d'un genre ambigu, est machine autant que vie, et n'étant pas sa fin en elle-même, elle représente simplement un moyen, elle est un outil. Par conséquent, n'étant pas un organisme, la société suppose et même appelle des régulations ; il n'y a pas de société sans régulation, il n'y a pas de société sans règle, mais il n'y a pas dans la société d'autorégulation. La régulation y est toujours, si je puis dire, surajoutée, et toujours précaire » in : *Écrits sur la médecine*, Le Seuil, 2002, pp. 120-121.

<sup>46</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, II, 2, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996, p. 703.

<sup>47</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 703. Comme il l'indique lui-même, ce conflit est relaté par Dante, *La Divine Comédie*, Paradis, XVI, vv. 136-147.

<sup>48</sup> Les noms 'Guelfes' et 'Gibelins' sont respectivement dérivés de l'allemand Welf, nom de famille des ducs de Bavière, et de Waiblingen, nom du château des ducs Hohenstaufen de Souabe semble-t-il utilisé comme cri de guerre. Ils ont sans doute été introduits en Italie en 1198-1218, lorsque les partisans de l'empereur Othon IV (Welf) revendiquaient l'Italie centrale avec le soutien de Philippe de Souabe et de son neveu Frédéric II. Dans les chroniques relatant le conflit opposant l'empereur à la papauté en 1235-1250, les Guelfes sont les partisans du pape et les Gibelins ceux de l'empire. Le conflit des familles se noue à celui qui oppose Gibelins et Guelfes, car Frédéric II, pour s'imposer en Toscane au détriment de l'Église, soutient le groupe de familles, victime de la rupture de promesse de mariage (les Uberti et leurs alliés). Ce groupe devient donc gibelin et l'autre guelfe.

Dès le chapitre II, 12, cependant, nous retrouvons le cadre familial posé dans *Le Prince* et surtout, les *Discours*. Machiavel y établit en effet une hiérarchie entre deux sortes d'antagonisme :

Les guerres étrangères et la paix intérieure avaient comme éteint à Florence les partis guelfe et gibelin. Il n'y demeurait plus que ces sortes d'humeurs qui existent d'ordinaire dans toutes les villes entre les puissants et le peuple. En effet, le peuple étant désireux de vivre en conformité avec les lois et les puissants de les négliger, il est impossible qu'ils vivent harmonieusement ensemble. Tant que subsista la peur inspirée par les gibelins, ces humeurs ne se manifestèrent pas. Mais dès qu'ils furent domptés, elles montrèrent toute leur force. Chaque jour, un homme du peuple se voyait injurier et les lois et les magistrats n'étaient pas capables de le venger, parce que les nobles résistaient à l'autorité des prieurs et du capitaine grâce à l'appui de leurs parents et de leurs amis.<sup>49</sup>

Il existe ainsi différentes sortes d'humeurs, comme en témoigne l'emploi occasionnel qu'en fait Machiavel pour désigner l'ensemble des habitants d'une cité, d'une région, d'un pays, etc. Néanmoins, l'usage prédominant renvoie au peuple et aux grands : ce sont les humeurs « ordinaires ». De même, il existe différentes sortes de conflits dans la cité, mais l'antagonisme qui joue un rôle moteur dans son histoire est celui qui oppose les grands et le peuple. Tout comme Marx, plus tard, mettra en avant le « conflit réel » (entre le prolétariat et la bourgeoisie),<sup>50</sup> Machiavel privilégie ici le conflit qui oppose les humeurs ordinaires, celles des grands et du peuple.

Une description de la cité, semble-t-il plus inspirée par le souci de rendre compte de la réalité sociale de Florence et fondée sur les termes couramment utilisés à l'époque pour désigner les différentes catégories de la population, fait son apparition à diverses reprises dans le livre II : les « grands »/la « populace »/la « classe moyenne » (II, 34), le « peuple »/les « grands »/la « populace » associée au « petit peuple » (II, 36), les « grands »/le « peuple »/le « petit peuple » (II, 39 et 40). Ces désignations font écho à la qualification de groupes sociaux qui se sont progressivement constitués à partir du X<sup>e</sup> et du XI<sup>e</sup> siècles dans les cités-États de l'Italie. Dans un premier temps, les *maiores* y sont les propriétaires terriens, également engagés dans des activités marchandes, qui dominaient *de facto* le processus de délibération et de décision politique, par différence avec les *minores*, c'est-à-dire les artisans ou paysans qui vivent en partie dans la campagne environnante, en partie dans la cité où ils commercialisent leur production. À ce couple est adjointe une classe de *mediocres* (artisans organisés en corporations, marchands qui ne sont pas nobles). Dès le XII<sup>e</sup> siècle, le besoin se fait sentir d'établir des distinctions plus précises, notamment pour qualifier les plus riches des membres du peuple (nous relevons ainsi, parmi d'autres, l'expression *boni homines de populo*, ou encore celle de *grandi e nobili popolani*, assez surprenante, puisque le *popolo* n'est pas noble par définition). Ainsi, les puissants, dans le peuple, ont-ils un nom, qui les distingue des plus humbles (*popolo minuto* et *plebe*), ces derniers n'ayant pas part au pouvoir. Il est important de noter que, dans l'ensemble, ces termes renvoient à une catégorisation d'abord forgée sur des distinctions socio-économiques, sur lesquelles se sont greffés des distinctions politiques.<sup>51</sup>

Toutefois, de la même façon que les considérations d'ordre socio-économique exposées chapitre I, 55 demeurent relativement isolées dans les *Discours* et médiatisées par l'analyse d'un sentiment, cette description de la cité florentine est présente en pointillé. Tout se passe comme si Machiavel s'aventurait du côté d'une vision socio-économique de la composition de la cité, pour finalement s'en détourner. Elle est présente dans son œuvre, mais ne joue pas de véritable rôle dans le cœur de sa pensée : l'analyse du conflit qui oppose les désirs des grands et du peuple. Rome constitue, dans les *Discours*, un cas exemplaire de ce conflit. L'histoire de Florence est traversée par un conflit identique, qui a pour particularité de reposer sur des acteurs différents : s'affrontent d'abord deux communautés nobles, puis les nobles et le peuple, et enfin, au point où s'arrête le récit machiavélien, le peuple et la populace.

<sup>49</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, II, 12, p. 712.

<sup>50</sup> K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in : Œuvres politiques, I, éd. de M. Rubel, Gallimard, NRF, 1994, p. 464

<sup>51</sup> cf. Notamment à propos D. Waley, *The Italian city-republics*, Mc Graw Hill Book company, 1969.

Le récit du tumulte des *Ciompi* (1378) confirme à la fois la primauté du conflit entre un désir de dominer et un désir de ne pas être dominé dans la pensée de Machiavel et sa tendance à escamoter une analyse socio-économique au profit d'un examen des passions et sentiments collectifs en jeu dans ce conflit. Ce récit met en scène l'accès provisoire de la populace et du petit peuple aux magistratures. Un tel processus a été déjà évoqué dans les *Discours* à propos de la plèbe romaine. L'opposition est ici tracée entre la populace et le petit peuple d'une part et d'autre part, les riches citoyens, les chefs des corporations et ceux qui les soutiennent. Le petit peuple voue aux riches citoyens une forte haine, « car il ne pensait pas être récompensé de son travail autant qu'il le méritait ». <sup>52</sup> En effet, la populace et le petit peuple ne sont pas organisés dans des corporations qui leur soient propres. Comme tels, ils sont soumis à l'arbitraire d'autrui et sont dépourvus de moyens pour se défendre ou revendiquer :

Car, en organisant les corporations, de nombreux métiers pratiqués par le petit peuple et la populace restèrent sans corporation et on les soumit à divers arts conformes à leur nature. Il en résultait que, quand ils étaient insatisfaits de leurs salaires ou opprimés par leurs patrons, ils n'avaient d'autre recours que les chefs de la corporation qui les administrait. Ils estimaient ne pas en recevoir la justice qui convenait. <sup>53</sup>

De cette insatisfaction résulte une émeute. L'issue de celle-ci est, dans un premier temps, favorable au petit peuple et à la populace : des corporations sont créées et des magistratures leur sont accordées. Néanmoins, le tumulte des *Ciompi* s'achève sur un échec pour eux, puisque, trois ans après son déroulement, Florence revient à l'organisation antérieure des corporations et l'accès aux magistratures les plus importantes leur est interdit. À l'issue de cette période, le conflit est reconduit entre deux autres entités, les « plus puissants des gens du peuple » [*popolani nobili*] et la populace [*plebe*].

Cette relecture du *Prince*, des *Discours* et de *L'Histoire de Florence*, montre que trois modes descriptifs sont présents dans la conception machiavélienne de la cité, inégalement privilégiés. D'ordre socio-économique, le premier met en scène des groupes distingués selon leur richesse et leur pauvreté relatives et le mode de répartition des sources de richesses adopté par la cité au cours de son histoire. Le nombre de groupes n'est pas fixé *a priori* ; il varie selon les cités et l'époque considérée. Ce mode apparaît 'en sourdine' dans la description machiavélienne. Le second, d'ordre institutionnel, renvoie à la participation politique : il recense et nomme les groupes qui ont accès aux magistratures. Là encore, le nombre de groupes concerné n'est pas fixe, pas plus que la nature de leur composition. À Rome, par exemple, les tribuns de la plèbe n'apparaissent qu'en 479 av. J.-C. Ce mode ne prend tout son sens qu'en regard du troisième mode de description, qui a pour objet les humeurs, les désirs et les appétits. Le peuple et les grands se disputent l'accès aux magistratures et leur partage. Ce mode décrit des communautés qui ont pour critère d'identification un désir ou un intérêt spécifique (sans oublier les passions et les habitus sociaux qui leur sont associés).

Le troisième mode nous fait entrer dans l'univers de la relativité et du point de vue. Machiavel, en effet, ne décrit pas la cité sur un mode objectif ; plutôt, il donne à voir la cité du point de vue de ces communautés qui la constituent. C'est à travers le désir de chacune que son histoire et la répartition de ses magistratures sont envisagées. Aucun discours surplombant ou unificateur n'émerge de son œuvre, aucun point de vue ne prime sur l'autre. Chaque désir détermine un tableau différent de la cité. <sup>54</sup> Parce qu'il met en évidence le conflit civil et permet de déchiffrer l'histoire des sociétés chaudes, ce mode de description prime sur les autres. Il constitue l'apport spécifique de Machiavel à une pensée du corps politique.

---

<sup>52</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, III, 12, p. 766.

<sup>53</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 767.

<sup>54</sup> Nous employons à dessein la métaphore picturale. Il nous semble en effet que la pensée politique de Machiavel n'est pas étrangère aux expériences menées en son temps sur la perspective en peinture. Nous envisageons de mener à ce propos un travail ultérieur.

## II

### LES TUMULTES DANS LA CITÉ : NE PAS RIRE, NE PAS PLEURER, MAIS COMPRENDRE

Vertige de l'Un ? Sans doute ? J'y vois surtout la trace d'un déni plus principal : celui du conflit, comme loi de la politique et de la vie en cité. Tout plutôt que de reconnaître que, dans la cité, le pouvoir est aux mains d'un groupe, celui-ci fût-il numériquement très majoritaire. Il y aurait à méditer sur ce que nos représentations modernes du politique ont retenu de cette logique. Mais on peut aussi s'interroger sur le consensus à faire du consensus le lien nécessaire de la politique. Ou, en d'autres termes, sur ce qui, au choix du consensus, doit donner la figure de l'évidence.<sup>55</sup>

Machiavel, loin de faire partie de ceux qui souffrent d'un vertige de l'un, s'attache avec constance à affirmer la présence en toute cité du phénomène de la domination d'un groupe sur un autre et à penser les « tumultes » qui en découlent. Si vertige il y a dans son œuvre, il est causé par la division. C'est à propos du conflit civil que nous lisons l'une des seules recommandations politiques et épistémologiques présentes dans son œuvre : reprochant aux historiens de Florence qui l'ont précédés, et parmi les plus fameux, à Leonardo Bruni et Poggio Bracciolini, d'avoir négligé cet objet, il affirme que rien n'est plus utile aux citoyens qui gouvernent les États que le récit des haines et des divisions « afin qu'ils puissent, assagis par les périls encourus par d'autres, se maintenir dans l'union ».<sup>56</sup> En réalité, ces historiens, tout comme Martelli Cappelletti et Alamano Acciaiuoli, sont loin de passer les tumultes internes sous silence. Ils les relatent et portent sur eux un jugement, qui va de la compassion à l'égard du peuple en révolte à la conviction que la fortune maîtrise le cours de l'histoire, pour le malheur des cités et de leurs habitants.<sup>57</sup>

Si Machiavel fait naître, à travers son propre récit, le doute sur le consensus comme lien nécessaire de la politique, il ne fait pas un éloge sans limites du conflit civil. Il l'élabore plutôt afin de pouvoir en évaluer les effets, positifs et négatifs. Pour analyser ce récit, il n'est pas nécessaire, comme dans le chapitre précédent, de s'arrêter successivement au *Prince*, aux *Discours* et enfin, à *L'Histoire de Florence* ; sa conception du conflit civil témoignant d'une remarquable cohérence, il est possible de l'analyser en croisant et en recoupant les données textuelles issues de ces trois textes.

\*\*\*

Altération, confusion, contentieux, controverse, différend, discorde, désordre, désaccord, dispute, dissension, désunion, division, fureur, guerre civile, inimitié, scandale, sédition, soubresaut, tumulte, trouble : autant de termes qui apparaissent de manière contiguë ou dispersée, sans ordre apparent ni critère de choix évident. Cependant, il ne faut pas se laisser troubler par l'abondante terminologie, empruntée au langage courant, à travers laquelle Machiavel évoque le conflit civil - abondance qui semble rendre impossible sa conceptualisation. Ils renvoient tous à l'opposition entre les désirs des grands et ceux du peuple, qui ne peuvent être assouvis ensemble. Or, Machiavel n'est pas à la recherche d'un terme unique

<sup>55</sup> N. Loraux, *La Cité divisée*, Payot/ Critique de la politique, 1997, p. 67.

<sup>56</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, Préambule, p. 654.

<sup>57</sup> A. Stella, *La Révolte des Ciompi. Les hommes, les lieux, le travail*, EHESS, 1993. Dans leur traduction en langue vulgaire par Donato Acciaiuoli, nous pouvons lire, de Leonardo Bruni, *L'Historia fiorentina* et *L'Historia universale de' suoi tempi*. Poggio Bracciolini est d'autre part l'auteur d'une *Histoire florentine* en huit livres, qui couvre la période comprise entre 1350 et 1455.

pour désigner ce conflit car, s'il lui importe de montrer que les diverses formes de « tumulte », repérables par tous dans l'histoire des cités, renvoient toutes à cette opposition, la diversité de ces formes est par ailleurs une dimension essentielle de leur antagonisme.

Les désirs des grands et du peuple, placés au centre de notre attention, ne sont pas non plus décrits de manière univoque : s'il s'agit le plus souvent du désir de dominer et du désir de ne pas être dominé, on rencontre aussi les verbes commander et opprimer (*Le Prince*, 9) et, à propos du peuple, Machiavel parle d'« une plus grande volonté de vivre libre » (*Discours*, I, 5) ou encore d'un « trop vif désir du peuple d'être libre » (*Discours*, I, 40). Comme nous le verrons, ces différentes formulations ne témoignent pas d'une hésitation conceptuelle ; les nuances de sens que chacune manifeste rendent compte de la nature essentiellement évolutive du conflit.

Arrêtons-nous pour le moment sur l'antagonisme des grands et du peuple dans le cas où ce dernier ne nourrit pas un désir « trop vif ». Dans cette configuration, le désir des grands se définit de manière simple. L'ensemble des verbes employés à son propos renvoient à une posture de supériorité et à l'expression de cette supériorité sur autrui. Opprimer, en particulier, signifie accabler quelqu'un, faire pression sur lui. Le sens de ces verbes demeure général. Cet aspect est important : Machiavel subsume sous une même idée les différentes manières dont les grands assouissent leur désir, selon qu'ils sont dans une république ou un principat. Dans un principat, les grands peuvent être des « nobles » au sens que Machiavel confère à ce terme, de telle sorte que le peuple est non seulement sujet du roi, mais aussi des nobles. Dans une république, le désir de supériorité des grands se traduit par un désir d'investir les magistratures : c'est en effet le seul biais, pour eux, d'y dominer le peuple. Dans les deux cas, il s'agit d'imposer une prévalence, fondée sur le sentiment d'inégalité des grands, prévalence qui ne repose pas sur l'assentiment du peuple, ni sur une compétence reconnue de tous. En ce sens, lorsque Machiavel dit que les grands désirent la liberté, il entend par là que les grands souhaitent jouir d'une « liberté d'indépendance » qui ne peut s'exercer que par la domination, une « liberté de l'égoïsme, de l'avidité, du goût de la bataille, du goût de la conquête et de la rapine ».<sup>58</sup>

De son côté, le désir du peuple s'apparente de prime abord à une réaction à l'égard du désir des grands : le peuple ne veut être ni commandé, ni opprimé, ni dominé. Toutefois, cette description est incomplète. En effet, Machiavel donne parfois un contenu positif au désir populaire. Il n'apparaît pas alors comme une réaction à un autre désir, mais comme le moyen de réaliser un désir plus fondamental : vivre en sûreté.<sup>59</sup> Cette notion de sûreté n'est pas définie par Machiavel, mais les chapitres 7 et 21 du *Prince* permettent d'en comprendre le sens : le sentiment de sûreté renvoie à une vie menée sans craindre les crimes privés et les exactions du gouvernement, une vie au cours de laquelle il est possible d'exercer tranquillement son métier et être assuré de ses possessions. Comme celui des grands, le désir du peuple a une dimension plastique : il se traduit différemment dans un principat et dans une république. Dans le premier cas, il consiste en un désir de protection de la part du prince explicite dans le principat civil - « le peuple aussi, voyant qu'il ne peut résister aux grands, donne réputation à quelqu'un et il le fait prince pour être défendu sous son autorité »<sup>60</sup> mais présent, en réalité, dans toutes les sortes de principat.

La traduction du désir populaire dans une république est plus complexe. Il est un désir de participation aux deux sens de ce terme : avoir des caractères communs avec, et prendre part à. Si les grands, pour assurer leurs supériorité sur le peuple, veulent investir de manière exclusive les magistratures, le peuple souhaite au contraire les partager avec eux, afin de s'assurer qu'ils ne pourront pas les dominer. Mais cette participation au processus de délibération et de décision des affaires publiques de la cité repose sur le partage d'une qualité – la capacité à gouverner – avec les grands. Le peuple, pour

---

<sup>58</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard/ Le Seuil, Hautes études, 1997, pp. 131-132.

<sup>59</sup> Cf. Notamment les *Discours*, I, 16, p. 224.

<sup>60</sup> Machiavel, *Le Prince*, 9, p. 94.



partager les magistratures avec les grands, doit d'abord s'imposer en tant que part de la cité capable de gouverner.<sup>61</sup> Une fois cela accompli, il peut alors viser la conquête effective des magistratures.

À cette contrariété sont associées par Machiavel la manifestation de plusieurs passions, notamment la haine, la crainte, l'ambition et l'envie. À l'égard de ces passions, Machiavel adopte, comme le fera Spinoza, une démarche qui vise à comprendre, et non à maudire ou à rire.<sup>62</sup> Deux genres de passion sont présentes dans son analyse, celles qui témoignent des relations entre les grands et le peuple – la haine et la peur – et celles qui sont associées à la nature insatiable du désir – l'ambition et l'envie. La haine joue un rôle prédominant. Suscitée par la contrariété des désirs, elle devient, renforcée par l'indignation [*sdegno*],<sup>63</sup> source de nombreuses manifestations du conflit civil et de son intensification. La colère et le désir de vengeance lui sont associés.<sup>64</sup>

L'autre passion majeure est la peur ou la crainte – Machiavel emploie ces deux termes indifféremment – et leur associe le soupçon [*sospetto*].<sup>65</sup> Son analyse souligne pour une part l'effet de contention provoqué par la peur, comme en témoigne son évocation du régime des Tarquins :

Les nobles semblaient avoir déposé tout orgueil et être devenus d'esprit populaire, au point d'être supportable aux yeux mêmes des plus humbles citoyens. Leur ruse resta cachée et l'on n'en vit pas la cause tant que vécurent les Tarquins. Les craignant et ayant peur que la plèbe maltraitée ne se rapprochât d'eux, la noblesse se comportant avec humanité envers le peuple. A peine les Tarquins furent-ils morts, les nobles, n'ayant plus peur, commencèrent à cracher sur la plèbe le venin qu'ils avaient dissimulé.<sup>66</sup>

Il indique toutefois que la peur ne débouche pas nécessairement sur la passivité et la soumission, mais peut être aussi source d'action. Ainsi, la peur à l'égard des grands conduit le peuple à soutenir un citoyen privé à devenir prince.<sup>67</sup> De même, lors du tumulte des *Ciampi*, la peur est à l'origine des réunions des cardes de la laine, au cours desquelles ceux-ci se parlent « de ce qui était arrivé, en se montrant les uns les autres les dangers qui les menaçaient ».<sup>68</sup>

L'ambition (de pouvoir) et l'envie (de gloire, de richesses ou d'honneurs), liées au mécontentement fondamental des hommes, se manifestent également de manière récurrente dans le conflit civil.<sup>69</sup> Au même titre que la haine et la peur, ce sont des causes secondaires du conflit civil ou de son intensification. La concurrence pour les honneurs, la gloire ou les richesses, créant une situation de rareté de ces biens, n'est pas en elle-même motif de dispute. C'est plutôt le ressentiment et l'ambition des uns et la peur de perdre des autres – en particulier lorsque femmes et richesses sont en jeu selon Machiavel – qui engendrent et nourrissent la discorde.<sup>70</sup>

De manière générale, Machiavel fait jouer à l'imagination et à la mémoire un rôle essentiel dans la relation qui lie les passions au conflit civil. Mémoire et imagination entretiennent les passions, l'une en s'appuyant sur une expérience passée, l'autre en transposant fictivement dans le futur des événements

<sup>61</sup> Cf. M. Gaille-Nikodimov, 'Participer sans y être invité. Machiavel face au 'tumulte' populaire', in : *Droit et participation politique*, éd. A. Benmakhlouf, éditions Le Fennec, 2002, pp. 127-137.

<sup>62</sup> Spinoza, *L'Éthique*, III, Préface, tr. de B. Pautrat, Le Seuil, Essais, 1999, pp. 199-201, Cf. aussi *Traité politique*, I, 4, Le Livre de Poche/ Classiques de la philosophie, 2002, pp. 112-113.

<sup>63</sup> Cf. par exemple Machiavel, *Histoire de Florence*, II, 20, p. 720.

<sup>64</sup> Machiavel, *Discours*, III, 7, p. 394.

<sup>65</sup> Cf. Par exemple, Machiavel, *Histoire de Florence*, II, 15, p. 715.

<sup>66</sup> Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 195.

<sup>67</sup> Machiavel, *Le Prince*, 9, pp. 94-95.

<sup>68</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, III, 13, p. 767.

<sup>69</sup> P. Vincieri insiste sur ce rôle et rappelle que c'est un motif thématique par Machiavel dès le *Capitolo dell'Ambizione*, *Machiavelli, Hobbes e Spinoza*, Longo editore, 2000 [1<sup>ère</sup> éd. : 1984], p. 22.

<sup>70</sup> Machiavel, *Discours*, I, 5, p. 198.

susceptibles de s'y produire. Pour Machiavel, les hommes conservent notamment en mémoire le fait qu'on les dépouille de leurs biens - leur absence étant sans cesse rappelés par le besoin qu'ils en éprouvent - et ce souvenir alimente la haine qu'ils éprouvent pour qui les a spoliés.<sup>71</sup> L'imagination nourrit également les passions qui sont à la source du conflit. Ainsi, c'est parce que les possédants ont peur de perdre ce qu'ils possèdent qu'ils affrontent les non-possédants, et non parce qu'ils font face à une menace effective.<sup>72</sup>

Haine, peur, ambition, envie : ces passions ne sont pas également celles du peuple et des grands. Pour Machiavel, si la haine semble être une passion partagée, la peur paraît être la passion du peuple, l'ambition et l'envie, celles des grands.<sup>73</sup> Des comportements caractéristiques sont de ce fait associés aux deux humeurs. Le peuple est turbulent et incontrôlable, tandis que les grands sont insolents et orgueilleux.<sup>74</sup> Certes, il peut arriver que les grands aient peur et que le peuple soit envieux et ambitieux, mais, pour utiliser une métaphore musicale, la peur est la dominante des passions populaires, et l'ambition, celle des grands. Les grands le savent bien, qui utilisent à leur avantage leur pouvoir d'impressionner le peuple : César Borgia met en scène le meurtre spectaculaire de son ministre, laissant ses sujets « satisfaits et stupides »<sup>75</sup> ; l'évêque de Volterra revêt ses habits épiscopaux pour calmer une foule en colère.<sup>76</sup> Le peuple n'a qu'une conscience occasionnelle, liée à des événements exceptionnels, des effets de ces mises en scène – « revêtez-vous de leurs habits et eux des nôtres, nous paraîtrons certainement nobles et eux ne les paraîtront pas » affirme l'un des acteurs du tumulte des *Ciampi*.<sup>77</sup>

La description de ces désirs contraires et des passions qui leurs sont associées ne débouche pas sur une théorie de la genèse du conflit, pas plus que sur une explication des causes de sa perpétuation. Machiavel évoque certes, dans les *Discours*, I, 2, l'émergence de catégories sociales qui, dans une certaine mesure, ressemblent aux grands et au peuple : d'un côté, le grand nombre, faible et timide, de l'autre, ceux qui s'en distinguent par une combinaison de qualités morales et matérielles à la fois – la grandeur d'âme, la générosité, la richesse et la noblesse. Cependant, nous ne pouvons identifier ces catégories au peuple et aux grands définis par leurs désirs dans les *Discours*, I, 4, *a fortiori* parce que Machiavel s'y démarque de la classification des gouvernements qui structure l'analyse du chapitre I, 2. Par ailleurs, Machiavel ne porte pas un intérêt marqué aux raisons de la perpétuation des désirs des grands et du peuple. Tout au plus mentionne-t-il, dans les *Discours*, III, 56, le fait qu'à travers l'éducation donnée par les familles, les coutumes et les moeurs se perpétuent. Son œuvre nous situe plutôt dans un temps de l'histoire où le processus de différenciation entre le peuple et les grands a déjà eu lieu, où leurs humeurs sont déjà constituées. Le conflit civil, dans son œuvre, n'a pas d'origine ni de cause assignable : il est toujours déjà là, absolument premier.

Si l'on ne rencontre pas, dans l'œuvre machiavélique, d'hypothèse qui rende compte de la genèse du conflit, cela n'est ni dû au hasard, ni à de la négligence. Les désirs des grands et du peuple apparaissent et se perpétuent de manière solidaire. Ils ne sont pas pensables l'un sans l'autre, comme le met en évidence l'analyse formelle de leur antagonisme. Cela même invalide toute enquête sur leur genèse.

Leur opposition ne correspond pas au modèle offert par la contradiction logique. En effet, « on nomme contraire ceux des attributs différents par le genre qui ne peuvent coexister dans un même sujet ».<sup>78</sup> Les grands et le peuple ne constituent pas, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les parties d'un tout. En outre, le désir du peuple n'est pas le contraire du désir des grands (A/ non-A) : il est un autre désir dont la satisfaction est impossible à conjuguer avec celle du désir des grands.

---

<sup>71</sup> Machiavel, *Discours*, III, 23, p. 424.

<sup>72</sup> Machiavel, *Discours*, I, 5, p. 198.

<sup>73</sup> Machiavel, *Le Prince*, 19, p. 134.

<sup>74</sup> Machiavel, *Discours*, I, 46, pp. 266-267.

<sup>75</sup> Machiavel, *Le Prince*, 7, p. 85.

<sup>76</sup> Machiavel, *Discours*, I, 54, p. 279.

<sup>77</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, III, 13, p. 768.

<sup>78</sup> Aristote, *Métaphysique*, Δ, 10, 1018 a, tr. de J. Tricot, Vrin, 1991, p. 186

Cette opposition ne renvoie pas non plus à « l'opposition réelle » définie par Kant à propos du concept de grandeur négative, c'est-à-dire à l'opposition dans laquelle l'un des prédicats supprime la conséquence de l'autre.<sup>79</sup> Le rapport entre les désirs des grands et du peuple a certes un point commun avec la « contradiction réelle », au sens où Machiavel pense la confrontation de deux phénomènes positifs. En effet, le désir du peuple – même s'il se formule dans une négation « ne pas être ... » - n'est pas la privation du désir de dominer ; il est un désir d'une autre nature. De plus, on retrouve dans l'idée kantienne de « contradiction réelle » le fait que les deux désirs peuvent être affirmés ensemble, mais pas leurs conséquences – c'est-à-dire à la fois l'oppression du peuple et une répartition des magistratures favorable au désir de ne pas être dominé du peuple.<sup>80</sup> Cette définition nous permet d'échapper à l'écueil rencontré précédemment, avec la définition de la « contrariété » aristotélicienne. Cependant, elle repose, comme celle-ci, sur la distinction entre les prédicats d'une même chose. Or, il s'agit de penser une contrariété entre deux éléments qui ne sont pas les parties d'un tout.

L'interprétation que propose Pierre Macherey de la formule « Un se divise en deux » éclaire la nature du rapport entre les désirs des grands et du peuple.<sup>81</sup> Cette formule ne peut être correctement comprise que si l'on parvient à tenir ensemble l'Un et la division, sans attribuer à l'un ou à l'autre une position originelle. En réalité, les éléments de cette division représentent deux aspects indissociables au sens où l'identité de chacun n'est pensable que dans leur exclusion mutuelle. Ils n'existent pas en eux-mêmes :

L'identité des contraires, c'est aussi leur exclusion mutuelle : elle n'est pas donnée par et dans leur réunion, leur addition, ou leur fusion, mais à travers leur division. Elle n'est donc pas l'identité originelle d'une essence qui s'affirmerait a priori dans son rapport à soi ; mais elle est cette singulière 'unité' qui fait qu'un contraire n'existe jamais en lui-même ou pour lui-même sans que l'existence de 'son' contraire n'y soit d'emblée impliquée, de manière intrinsèque et non pas extrinsèque. On dirait encore que l'identité, ce n'est rien d'autre que la différence.<sup>82</sup>

L'opposition entre les désirs du peuple et des grands identifiée par Machiavel correspond à une telle identité des contraires. Ces désirs, en effet, sont incompatibles tout en se définissant l'un par rapport à l'autre. Ils ne renvoient donc à rien d'autre qu'à eux-mêmes.

\*\*\*

À la différence du désir des grands, le désir populaire connaît une autre forme – évoquée par Machiavel tant dans le récit de l'histoire de Rome que dans celle de Florence : il peut être (devenir) désir de dominer, de conquérir, comme les grands, honneurs et richesses. La cité est alors traversée par un conflit qui oppose deux désirs identiques et concurrents. Afin de comprendre les raisons de cette transformation et la configuration sur laquelle elle débouche, il faut revenir sur le travail de distinction effectué par Machiavel dans son œuvre à l'égard de la discorde civile.

Il accorde une place à la perception commune du conflit. Un certain nombre de termes en témoignent, qui relèvent d'une appréhension sensorielle ou physique du conflit : les cris [*grida, gridare*], le trouble [*la turba*], les bruits [*romori*], le bouleversement de l'état des choses [*perturbare*], la fureur ou l'énergie des semeurs de trouble [*furore*], la confusion [*confusione*], les tumultes [*tumulti*]. En utilisant ces

<sup>79</sup> E. Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, tr. de J. Ferrari, in : *Œuvres philosophiques*, I, Gallimard, La pléiade, 1980, pp. 265-266 et p. 271.

<sup>80</sup> Emmanuel Kant : « ce qui est affirmé par l'un n'est pas nié par l'autre, car c'est impossible, mais les deux prédicats A et B sont affirmatifs ; seulement, puisque les conséquences de chacun pris en particulier seraient a et b, ils ne se trouvent pas ensemble l'un et l'autre dans un sujet, et la conséquence est zéro », Ibid., pp. 266-27.

<sup>81</sup> P. Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie*, 1965-1997, PUF/ Pratiques théoriques, 1999, p. 66.

<sup>82</sup> P. Macherey, Ibid., pp. 70-71.

termes, Machiavel explicite la genèse du jugement commun, négatif, à l'égard du conflit civil – genèse qui s'apparente au processus que décrira David Hume à l'aide des notions d'impression et d'idée<sup>83</sup> : les impressions issues de l'expérience frappent l'esprit et de ces impressions, vivaces et fortes, naissent d'abord des idées, puis des impressions de réflexion, telles que le désir, l'aversion. Ici, le bruit, les courses dans les rues, les troubles, les rassemblements sur les places publiques engendrent une impression de déplaisir, source de crainte. C'est contre cette perception commune du conflit civil que Machiavel élabore sa propre pensée.

Le travail de discrimination mené pour dépasser cette perception commune porte sur deux objets principaux. Le premier consiste à saisir les degrés variés d'intensité du conflit civil. Si le terme de tumulte est, dans une certaine mesure, neutre de ce point de vue, l'expression « *guerre civile* » n'est employée qu'une seule fois par Machiavel. Elle renvoie à un degré extrême du conflit civil et s'oppose à une forme atténuée de ce dernier, que peut décrire par exemple le terme « *dispute* ». Dans le même sens, de la « *controverse* » au « *scandale* », de la « *contention* » à la « *sédition* », il y a une différence de degré qui tient à la plus ou moins grande violence des moyens employés – la question fondamentale étant de savoir si l'on en vient ou non « *aux armes* » [*venire nelle armi*], ou encore aux mains [*venire alle zuffe*], ou si l'on s'en tient aux paroles [*venire a parole*]. Nous retrouvons cette variation de degrés dans la description que fait Machiavel des actions des personnes ou des groupes antagonistes. Ceux-ci peuvent simplement être les « *partisans* » d'un homme – par exemple, les Orsini et les Colonna qui, couverts d'honneurs et de charges, deviennent ceux de César Borgia – mais aussi des « *factieux* ». <sup>84</sup> De la prise de parti à l'affrontement physique, ils manifestent les comportements les plus divers - accusation, injure, menace, calomnie –, et s'affrontent encore sous des formes variées - destruction, saccage, pillage, incendie, meurtre.

Le second objet du travail de discrimination mené par Machiavel consiste à évaluer ce qu'il convient d'appeler, même s'il ne les désigne pas lui-même ainsi, les bons et les mauvais conflits, c'est-à-dire des conflits dont les effets sont positifs ou négatifs pour le devenir libre de la cité. Ainsi, le terme de « *scandale* », employé à propos des troubles florentins engendrés, selon Machiavel, par l'absence d'« une institution permettant d'accuser les citoyens et de punir les calomnieurs », <sup>85</sup> qualifie négativement ce conflit. Certains des termes utilisés par Machiavel pour désigner les parties en conflit - *parte* [partis], *i partigiani* [partisans], *i aderenti* ou *i seguaci* [partisans], *le sette* [les sectes] et *i fazioni* [les factions] – sont également porteurs d'un jugement négatif. C'est le cas de « *faction* » à propos de l'action des frères Gracques, responsable de la fin de la liberté à Rome (*Discours*, I, 37), ou encore de celui de « *secte* » à propos de la pratique courante de la calomnie à Florence (*Discours*, I, 8). La dimension d'évaluation est explicite au livre VII de *L'Histoire de Florence*, présentée dans une réflexion de portée générale :

Mais je vais d'abord, selon mon habitude, proposer quelques éléments de réflexion et dire que ceux qui espèrent qu'une république peut être unie se trompent grandement. Il est vrai que certaines divisions sont nuisibles et que d'autres sont utiles à une république. Celles qui sont nuisibles sont celles qui engendrent des partis et des partisans ; celles qui sont utiles se perpétuent sans partis ni partisans. Le fondateur d'une république, ne pouvant faire en sorte qu'il ne s'y trouve pas des inimitiés, peut au moins empêcher qu'il ne s'y trouve des partis. <sup>86</sup>

La multiplicité des termes employés par Machiavel pour décrire le conflit civil prend donc sens. Une part d'entre eux véhicule sa perception commune, avec laquelle il entreprend de rompre. Une autre fait l'objet d'un travail de distinction, afin de mettre en lumière une variation d'intensité du conflit civil, de la dispute aux armes, ainsi qu'une évaluation, positive ou négative, de celui-ci.

<sup>83</sup> D. Hume, *Traité de la nature humaine*, I, L'entendement, tr. de Ph. Baranger et Ph. Saltel, GF Flammarion, 1995, p. 41 et p. 48.

<sup>84</sup> Machiavel, *Le Prince*, 7, p. 83.

<sup>85</sup> Machiavel, *Discours*, I, 8, p. 207.

<sup>86</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, VII, 1, p. 917.

C'est dans l'idée d'un excès du désir que réside la clé du jugement machiavélien sur l'antagonisme des grands et du peuple. L'*Histoire de Florence*, III, 1, permet de présenter cette idée. Dans ce chapitre, Machiavel compare l'histoire de Rome et celle de Florence, du point de vue des divisions et des inimitiés qui se sont manifestées dans les deux cités. Si elles ont, à Rome, débouché pendant des siècles sur des lois, elles ont, à Florence, abouti à des affrontements, des assassinats, des exils. Cette différence s'explique selon lui par la nature du désir populaire dans chacune des deux cités. Citons l'ensemble de cette essentielle comparaison :

Et, s'il est permis de comparer les petites et les grandes choses, elle [la diversité d'humeurs] a tenu de la même façon Florence dans la division, même si les effets ont été différents dans l'une et l'autre de ces cités. Car les inimitiés qui opposèrent à Rome le peuple et les nobles finissaient par des disputes, celles de Florence par des combats ; celles de Rome s'achevaient par une loi, celles de Florence par l'exil et la mort de nombreux citoyens ; celles de Rome augmentèrent sa vaillance au combat, celles de Florence l'éteignirent totalement ; celles de Rome apportèrent une grande inégalité là où régnait d'abord l'égalité, celles de Florence ont apporté une admirable égalité, là où régnait d'abord l'inégalité. Cette diversité de conséquences provient nécessairement des buts différents que se sont fixés ces deux peuples. Car le peuple de Rome désirait jouir des plus hautes charges avec les nobles, celui de Florence combattait pour gouverner seul, sans la participation des nobles. Le désir du peuple romain étant plus raisonnable, les offenses faites aux nobles étaient plus supportables. Aussi la noblesse cédait-elle aisément et sans en venir aux armes, de sorte qu'après quelques dissensions, on s'accordait pour faire une loi qui satisfît le peuple et maintînt la dignité des nobles. Par contre, le désir du peuple florentin était injurieux et injuste, de sorte que la noblesse se préparait à se défendre de toutes ses forces et l'on aboutissait à la mort et à l'exil des citoyens. Les lois que l'on faisait ne profitaient pas au bien commun, mais au vainqueur. Il en résultait encore que, lors des victoires du peuple, la cité de Rome acquérait plus de vaillance encore. Car le peuple, partageant avec les nobles l'administration, les armées et le pouvoir, acquérait la vaillance des nobles. Grandissant en vaillance, la cité grandissait en puissance. Mais, à Florence, la victoire du peuple dépouillait les nobles de leurs charges.<sup>87</sup>

Machiavel met ici en avant le rôle joué par le désir populaire. À Florence, l'appétit du peuple va au-delà du désir de ne pas être dominé. Il ne se contente pas de ne pas être dominé, mais a lui-même développé un désir de domination, qui ne peut être satisfait qu'au détriment des grands. Le désir populaire romain est raisonnable. Machiavel en fournit une illustration magistrale dans les *Discours*, I, 47, lorsqu'il évoque l'épisode de la nomination de tribuns issus de la noblesse par la plèbe romaine, du fait de l'incompétence des plébéiens, et qu'il reprend à son compte le commentaire élogieux qu'en fait Tite-Live.<sup>88</sup> Le désir florentin est injurieux et injuste, et il a pour effet de provoquer le vif mécontentement des grands. Le conflit civil ne renvoie plus à une opposition des contraires telle que nous l'avons identifiée ci-dessus, mais à une concurrence qui est à l'origine d'un affrontement violent et destructeur. L'excès du désir se manifeste donc doublement : est excessif un désir tourné vers la satisfaction d'une ambition personnelle ; est également excessif, aux yeux de Machiavel, un désir qui provoque une réaction désespérée de la part de l'autre humeur. Autrement dit, l'excès est à la fois défini par l'orientation du désir (ambition personnelle par opposition au souci du bien commun) et par ses effets sur l'humeur adverse – ce qui est d'ailleurs cohérent avec la conception relationnelle des deux désirs que propose Machiavel.

La raison de l'évolution du désir vers son propre excès tient en partie à sa nature :

Les écrivains anciens pensent que les hommes sont affligés dans le malheur et se lassent d'être heureux, et que l'un et l'autre de ces sentiments produisent les mêmes effets. Toutes les fois, en effet, que les hommes n'ont plus l'occasion de combattre par nécessité, ils le font par ambition. Celle-ci est si puissante chez les hommes que, à quelque charge qu'ils parviennent, elle ne les quitte pas. La cause en est que la nature a créé les hommes de façon telle qu'ils peuvent tout désirer et ne peuvent tout obtenir. Le désir d'acquérir étant plus fort que la capacité de le faire, il en résulte le mécontentement de ceux qui possèdent et le peu de satisfaction qu'ils en tirent. D'où procèdent

<sup>87</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, III, 1, p. 750.

<sup>88</sup> Machiavel, *Discours*, I, 47, p. 268; Tite-Live, *Histoire romaine*, Opus cit., IV, 6, 12, p. 397.

les variations de leur destin ; car, les uns désirant obtenir davantage, les autres craignant de perdre ce qu'ils ont acquis, on en vient à des inimitiés et à des conflits d'où résultent la ruine d'un pays et le triomphe d'un autre.<sup>89</sup>

Alors que Platon voyait dans l'homme, victime de l'aiguillon des désirs mauvais par nature, le caractère spécifique du tyran,<sup>90</sup> Machiavel fait de tous les hommes des êtres essentiellement insatisfaits de leur sort, quel qu'il soit : ils peuvent tout désirer, mais ne peuvent tout obtenir. De cet écart jamais comblé entre le désir et sa satisfaction, naît un « mécontentement », qui sourd constamment dans l'esprit humain.<sup>91</sup> Partagée par certains de ses contemporains comme Guichardin, présente dans la vision chrétienne du désir humain, étayée par la pensée médicale galénique de l'insatiabilité du corps et de l'âme,<sup>92</sup> cette conception de l'homme est un véritable *topos* anthropologique depuis l'antiquité : l'homme est essentiellement inquiet et, par conséquent, ne peut jamais éprouver une jouissance permanente pour le même objet. Les « écrivains anciens », auxquels Machiavel fait référence, sont sans doute Horace, Tite-Live, peut-être Thucydide, traduit par Lorenzo Valla en latin, mais aussi Lucrèce, dont nous savons que Machiavel a recopié le *De rerum natura*.<sup>93</sup> Machiavel se démarque cependant de ces filiations en ce qu'il ne cherche pas, une fois constatés l'insatiabilité du désir humain et le mécontentement qu'elle engendre, les moyens de la contrôler, de la soigner ou de l'amoinrir. Il en analyse les effets politiques : en relation avec des facteurs qui sont, eux, d'ordre socio-historique (le mode de répartition des richesses et son évolution, la transformation de l'accès à la citoyenneté et de la répartition des magistratures), l'insatiabilité du désir conduit celui-ci à se porter sur des objets différents, de plus en plus susceptibles de provoquer un conflit armé et un débordement des passions des grands et du peuple.

\*\*\*

La tentative de distinguer les conflits aux effets positifs et aux effets négatifs pour le devenir libre de la cité, la mise en lumière d'un phénomène – le passage à l'excès du désir – qui fait basculer les cités dans un temps de violence et de destruction, sont sous-tendus par la conviction que l'émergence et le maintien de la liberté politique ont partie liée avec la désunion des grands et du peuple. La liberté n'advient pas, toutefois, dans n'importe quelle forme de conflit civil. Il est faux d'affirmer que Machiavel rompt avec une tradition remontant à Socrate, qui valorise la concorde civile, parce qu'une telle tradition est une fiction et qu'il existe en réalité plusieurs conceptions de l'harmonie civile,<sup>94</sup> et tout aussi erroné de dire qu'il s'oppose systématiquement à l'idéal de la concorde civile. Pour lui, la liberté est l'enjeu fondamental du conflit civil, même si ses acteurs ne le perçoivent pas.

La liberté qui est en jeu dans l'opposition des grands et du peuple est celle qui caractérise le régime républicain, la *civitas libera*. Elle ne doit pas être entendue dans la perspective de la conception libérale de la liberté, qui trouve son origine dans la définition hobbesienne de la liberté.<sup>95</sup> La liberté républicaine qu'évoque Machiavel renvoie à l'émergence des communes en Italie du nord et du centre,

---

<sup>89</sup> Machiavel, *Discours*, I, 37, pp. 252-253.

<sup>90</sup> Platon, *La République*, IX, 571a sqq., tr. de P. Pachet, Gallimard, Folio/ Essais, 1993.

<sup>91</sup> Cf. aussi, à ce propos, *Discours*, III, 21, p. 418 et *L'Histoire de Florence*, II, 21 et 22 et V, 14.

<sup>92</sup> F. Guichardin, *Dialogue sur la façon de régir Florence*, I, Opus cit., p. 129 ; Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 2<sup>nd</sup>e édition revue, Vrin, 1944, pp. 266-268 ; Galien, *Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun*, in : *L'âme et ses passions*, tr. de V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand, Les Belles Lettres/ La roue à livres, 1995, p. 36.

<sup>93</sup> Lucrèce, *De la nature des choses*, III, vv. 1053-1067, tr. de B. Pautrat, Le Livre de Poche, 2002, p. 355. La copie manuscrite de Machiavel est conservée dans le Codex Rossiano, à la bibliothèque du Vatican. Elle semble avoir été faite en 1495.

<sup>94</sup> M. Senellart, 'La crise de l'idée de concorde chez Machiavel', in : *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. IV, (printemps 1996), p. 117-133. L'analyse des différentes idées de concorde conduit M. Senellart à montrer que Machiavel s'oppose précisément à deux d'entre elles - eudémonique et irénique – et entretient un rapport complexe avec la conception harmonique (rejetant ses composantes pythagoricienne et platonicienne pour en conserver la structure polybienne).

<sup>95</sup> Q. Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, tr. de M. Zagha, Le Seuil/ Liber, 2000, pp. 18-19.

c'est-à-dire de cités indépendantes d'un pouvoir princier auquel elles avaient été initialement soumises.<sup>96</sup> D'une part, la liberté y est érigée en idéal politique, contre le contrôle que prétendent exercer les *signori* ; d'autre part, les cités ne peuvent être libres que si les citoyens s'investissent effectivement dans la vie politique de la cité – en payant leurs impôts, en participant aux magistratures et en remplissant leur devoir militaire.<sup>97</sup> Dans ces cités, la liberté est avant tout une propriété de soi-même,<sup>98</sup> au sens où elles se gouvernent elles-mêmes, où aucune source d'autorité extérieure à elle – un *signore*, l'Empire, la papauté – ne légifère pour ses membres et ne les gouverne. La notion de liberté qualifie plus en ce sens deux états : l'indépendance de la cité par rapport à une source d'autorité extérieure à elle, et d'autre part, le régime républicain. Lorsqu'il est question du conflit civil, c'est la liberté comme forme du gouvernement des hommes qu'a en vue Machiavel.

Dans les *Discours*, I, 4-8, il énonce, sur un ton qui n'est pas dénué de provocation, deux thèses qui font du conflit civil le lieu d'émergence de la liberté. Il affirme d'une part que les institutions républicaines romaines sont apparues et se sont maintenues pendant plusieurs siècles à Rome grâce au conflit civil.<sup>99</sup> Il estime d'autre part qu'elles ont été d'autant plus affermisses que la république romaine a été populaire, et non aristocratique.

Cette relation entre liberté et désunion des grands et du peuple met la loi au centre du récit machiavélien. Afin de satisfaire son désir de ne pas être dominé, le peuple cherche en effet à obtenir une représentation institutionnelle et des lois qui garantissent son statut et sa protection par rapport à l'ambition des grands. Car la loi soumet les grands et limite, voire empêche, leur domination. Elle met les citoyens sur un pied d'égalité. Les *Discours*, I, 7 et 8, l'illustrent. Machiavel y établit une comparaison entre Rome et Florence au sujet de la procédure de mise en accusation d'un citoyen par d'autres. Florence était dépourvue d'institutions permettant une telle mise en accusation, tandis que Rome en était dotée. L'absence de cette institution à Florence entraîne la multiplication des calomnies sur les places publiques, le recours à des voies privées et violentes de vengeance et rend difficile la lutte contre l'ambition des « puissants ». Inversement, la procédure de mise en accusation à Rome, contraignant celui qui accuse à avancer des preuves, empêche quiconque d'accuser gratuitement quelqu'un ; en outre, elle constitue une voie publique de règlement de différends et son autorité est reconnue.

Le peuple romain avait coutume, pour obtenir une loi, de refuser de s'enrôler pour la guerre ou de provoquer du tumulte.<sup>100</sup> Tite-Live relate de nombreux épisodes de tumulte ou de moments où le peuple refuse de s'enrôler dans l'armée. Ainsi, lors de l'attaque des Sabins en 457 av. J-C., son enrôlement est négocié en échange d'une augmentation du nombre de tribuns du peuple.<sup>101</sup> De même, la possibilité des mariages entre membres de la plèbe et membres des familles patriciennes est accordée à la plèbe à l'occasion de la guerre contre les Fidènes et les Étrusques (445 av. J-C.).<sup>102</sup> Chez l'historien romain, ces échanges de lois contre la participation à la guerre apparaissent comme des événements inéluctables de l'histoire romaine. La longue durée de Rome et de son empire imposent des réajustements institutionnels.<sup>103</sup>

---

<sup>96</sup> Q. Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, tr. de J. Grossman et J-Y. Pouilloux, Albin Michel/ Bibliothèque de l'évolution de l'humanité, 2001.

<sup>97</sup> Dans son commentaire récent sur Machiavel, M. Viroli a insisté sur la relation entre la poursuite de l'idéal de liberté et le thème de l'amour de la patrie, que l'on doit défendre envers et contre tout : *Machiavelli*, Oxford University Press, 1998.

<sup>98</sup> R. Esposito, *Communitas, Origine et destin de la communauté*, tr. de N. Le Lirzin, PUF/ Les Essais du Collège International de Philosophie, 2000, p. 23.

<sup>99</sup> Machiavel, *Discours*, I, 4, p. 196.

<sup>100</sup> Machiavel, *Discours*, I, 4, p. 197.

<sup>101</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, Opus cit., III, 30, p. 308.

<sup>102</sup> Tite-Live, *Ibid.*, IV, 5-6, pp. 394-395.

<sup>103</sup> Tite-Live, *Ibid.*, IV, 4, p. 392.

Tite-Live interprète ces ajustements surtout du point de vue de l'union et de la concorde du peuple romain. De son côté, Machiavel, s'il puise de nombreux exemples à la source livienne, les envisage exclusivement du point de vue du « *vivere libero* ». Il réinterprète donc, voire détourne, en vue de définir les conditions de ce « *vivere* », la matière historique que Tite-Live a mise à sa disposition. Deux exemples importants, celui de la création des tribuns de la plèbe et celui de la tyrannie d'Appius, témoignent de ce détournement. Lorsque Tite-Live relate la sécession au mont Sacré (494 av. J.-C.) et la création des tribuns, l'union des citoyens est le souci explicite du Sénat et son récit reprend le point de vue sénatorial :

La terreur régnait à Rome : une méfiance réciproque paralysait toutes les décisions [...] Il n'y avait rien de bon à attendre de la division des citoyens ; il fallait donc rétablir la bonne entente coûte que coûte.<sup>104</sup>

L'objet même de la narration historique devient la « réconciliation ». <sup>105</sup> Tite-Live envisage d'autre part l'épisode de la tyrannie d'Appius du point de vue de la concorde civile et de la liberté, alors que cette dernière est, chez Machiavel, le seul enjeu de cet épisode.<sup>106</sup> L'explication proposée par Machiavel de la tyrannie des décemvirs, et d'Appius en particulier, met l'accent sur l'incapacité des grands et du peuple à transiger avec leurs propres désirs, afin de protéger la liberté.<sup>107</sup> L'abondance inhabituelle des références explicites au récit tite-livien pourrait faire penser que Machiavel reprend, à propos de la création des décemvirs et de la tyrannie d'Appius, l'analyse développée dans *L'Histoire romaine*. Le portrait que Machiavel fait d'Appius s'en inspire en effet en grande partie. Mais les deux textes ne se recoupent que très partiellement : Tite-Live évoque certes le risque que le gouvernement d'Appius fait courir à la liberté, mais dans ses propos conclusifs, le souci de la concorde et de la réconciliation prédomine.<sup>108</sup>

Cette liberté, qui émerge de la lutte effective du peuple contre le désir de domination des grands, n'est pas à proprement parler la liberté du peuple, mais celle de la cité en général. Certes, les lois permettent plus particulièrement au peuple d'assouvir son désir de ne pas être dominé, mais Machiavel considère qu'elles constituent l'armature d'un « *vivere libero* » profitable à la cité dans son ensemble, en termes de prospérité, de bien-être et de puissance. Il reprend là un *topos* de la pensée politique florentine, d'abord développé par Leonardo Bruni dans ses biographies de Dante et de Pétrarque – celui de la solidarité entre le développement artistique, la prospérité économique et la puissance politique et de la liberté comme cause générale de croissance et de créativité :

Car on voit par expérience que les cités n'ont gagné en puissance et en richesse que tant qu'elles ont été libres [...] La raison est facile à comprendre : ce n'est pas le bien individuel, mais le bien général qui fait la grandeur des cités. Le bien général n'est certainement observé que dans les républiques. Car on met en œuvre tout ce qui convient à ce propos. Quoiqu'il soit contraire à tel ou tel particulier, le nombre de ceux à qui il est profitable est si grand qu'ils peuvent toujours passer outre à l'attitude du petit nombre qui peut en être lésé. Il advient le contraire lorsqu'un prince gouverne [...] Car toutes les villes et tous les pays qui vivent totalement libres, comme je l'ai dit ci-dessus, font de grands progrès. On y voit, en effet, de plus fortes populations, parce que les mariages y sont plus libres et plus désirés. Car chacun met volontiers au monde les enfants qu'il pense pouvoir élever, sans crainte de se voir enlever son patrimoine. Non seulement il sait qu'ils naissent libres et non pas esclaves, mais qu'ils peuvent atteindre au sommet de l'État grâce à leurs vertus. On voit les richesses s'y multiplier en plus grand nombre, qu'elles proviennent de l'agriculture ou de l'artisanat. Car chacun développe volontiers ces choses et tâche d'acquérir les biens dont il pense qu'une fois acquis il pourra jouir. Il en découle que les hommes pensent à l'envi à leurs profits privés et publics et que les uns et les autres croissent de façon étonnante.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Tite-Live, *Ibid.*, p. 204.

<sup>105</sup> Tite-Live, *Ibid.*, p. 205.

<sup>106</sup> Machiavel, *Discours*, I, 40, p. 258.

<sup>107</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 261.

<sup>108</sup> Tite-Live, *Ibid.*, p. 346 et p. 347.

<sup>109</sup> Machiavel, *Discours*, II, 2, pp. 297-300. Cf. à ce sujet H. Baron, 'New Historical and Psychological Ways of Thinking : From Petrarch to Bruni and Machiavelli', in : *In Search of Florentine Civic Humanism, Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, I, Princeton University Press, 1989, p. 31 sqq. (Cet article a initialement été publié en 1932).



Le tumulte populaire débouchant sur des lois favorables à la liberté ne doit donc pas être seulement envisagé en regard du désir du peuple, mais dans la perspective de la cité tout entière. Au-delà de la satisfaction de ce désir, les institutions de la république libre s'imposent dans l'œuvre de Machiavel comme l'enjeu de la désunion au conflit civil.

Cette perspective n'enlève rien au rôle particulier que joue le peuple dans son avènement et pour son maintien. C'est lui qui, en effet, lutte contre le désir de domination des grands pour affirmer son propre désir et ce faisant, fait naître des lois favorables à la liberté. Décrit au chapitre I, 4 des *Discours*, ce rôle se trouve confirmé au chapitre I, 5, de manière plus explicite, à travers une comparaison entre la capacité du peuple et de celle des grands à conserver la liberté. Machiavel y défend la thèse selon laquelle il ne faut pas confier « *la garde* » de la liberté aux grands. En effet, si tel est le cas, la liberté est confiée à des hommes qui sont sans cesse entraînés par leur désir à « *acquérir* » davantage au détriment des autres, et qui, ce faisant, provoquent chez eux le ressentiment, le désir de vengeance et celui d'acquiescer à leur tour. Ils mettent doublement en danger la liberté puisque leur désir de dominer constitue en lui-même un risque pour le maintien du « *vivere libero* » et qu'ils suscitent des affrontements violents sans débouché possible sur une loi. Le portrait du peuple comme gardien de la liberté est donc esquissé en filigrane en opposition à celui des grands : le peuple est meilleur gardien de la liberté, car il ne revendique pas une part des magistratures pour dominer, et parce que l'expression du désir populaire met en branle un processus de législation qui introduit de l'égalité dans la distribution des magistratures et dans les aspects privés de l'existence. C'est ce processus qu'il convient maintenant d'analyser.

### III

#### DES INSTITUTIONS FAVORABLES À LA LIBERTÉ ? L'USAGE MACHIAVÉLIEN DE LA THÉORIE HUMORALE

La notion d'humeur [*umore* ou *omore*] constitue une clé essentielle pour la compréhension des conditions d'émergence et de maintien du régime libre exposées par Machiavel. Absente des écrits de chancellerie, elle fait son apparition dans *Le Prince*, les *Discours* et *L'Histoire de Florence*. Machiavel emploie ce terme indifféremment avec ceux de désir et d'appétit pour désigner les grands et le peuple. Dans *Le Prince*, 9 et 19, l'usage de ce terme est lié à la détermination de la forme du régime : celle-ci tient au rapport de force des humeurs et à leur degré de corruption. Les *Discours* l'emploient également au sein d'une réflexion institutionnelle : les « *lois favorables à la liberté* » sont issues de la désunion entre grands et peuple, c'est-à-dire de la contrariété entre leurs humeurs respectives (I, 4) ; le peuple, en raison de son humeur, est meilleur gardien de la liberté que les grands (I, 5) ; les lois judiciaires permettent aux humeurs de « *s'exhaler* » sans recourir à la violence privée (I, 7). La question qui se pose dans ces chapitres I, 4, 5 et 7, est celle de la distribution des magistratures dans la république romaine, considérée selon l'alternative entre république aristocratique ou populaire. Dans *L'Histoire de Florence*, l'agitation des humeurs correspond à des revendications d'ordre institutionnel, impossibles à satisfaire ensemble. Le chapitre III, 21, qui commente les conséquences du tumulte des *Ciampi*, l'illustre bien. D'une part, en effet, Machiavel y évoque la cité traversée d'humeurs antagonistes et d'autre part, il décrit celles-ci à partir d'exigences institutionnelles : les anciens nobles ne supportent pas d'être exclus des magistratures, les plus puissants des gens du peuple ne veulent pas partager le pouvoir avec les arts mineurs et le menu peuple, les arts mineurs souhaitent augmenter leur autorité et le menu peuple craint d'être privé de ses corporations. L'enjeu de tout gouvernement apparaît résider, dans la maîtrise, même provisoire, de l'agitation provoquée par les humeurs dans la cité. L'action préconisée par Machiavel pour éviter le bouillonnement des humeurs et ses effets – de la dispute à la guerre civile – est d'ordre législatif : élaborer et faire voter une loi, ou redistribuer les magistratures, afin de contenir ou de satisfaire les humeurs des grands et du peuple. Il s'agit de faire en sorte qu'aucune humeur, et en particulier celle des grands, ne domine l'autre.

Pourquoi Machiavel ressent-il le besoin d'emprunter cette notion d'humeur à la théorie médicale pour en faire usage dans sa réflexion institutionnelle ? Certes, l'emprunt d'un terme à la médecine par la pensée politique n'est pas rare, au point qu'on peut soupçonner l'existence « *d'une solidarité originelle très intime* » entre médecine et politique depuis les présocratiques.<sup>110</sup> À la Renaissance, cet échange a pris une forme d'autant plus soutenue que la médecine était, avec le droit, le paradigme des sciences.<sup>111</sup> Cependant, ces raisons d'ordre général ne rendent pas compte de manière spécifique de cet emprunt, de son sens et de ses implications. Afin de les comprendre, un détour s'impose : quittons momentanément la pensée de Machiavel pour l'histoire de la médecine.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> E. Terray, *La Politique dans la caverne*, Le Seuil, 1990, p. 83. L'hypothèse d'un transfert initial du champ politique au champ médical est formulée par M. Vegetti, in : 'Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici', *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du 4<sup>ème</sup> colloque international hippocratique*, Lausanne, 1981, Droz, 1983.

<sup>111</sup> D. J. Hale, *The Body politic – A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Mouton University Press, 1971.

<sup>112</sup> L'attention prêtée à la notion d'humeur dans l'œuvre machiavélienne est relativement récente et très inégale. J. G. A. Pocock ne consacre aucune analyse au vocabulaire organique et médical, pourtant essentiel à la compréhension de l'idée de corruption et de la finitude temporelle de la cité, deux aspects qu'il étudie dans *Le Moment machiavélien*. Avant lui, seul L. Zanzi a développé une trame générale d'interprétation, dans laquelle la notion d'humeur s'insère, sans toutefois

Machiavel emprunte cette notion à la théorie médicale de son temps, elle-même héritière de la tradition galénico-hippocratique.<sup>113</sup> Mais la pensée humorale n'est pas univoque et ne s'est pas transmise telle qu'elle avait été formulée dans l'antiquité, pour diverses raisons, qui tiennent au hasard de la conservation des textes, aux choix théoriques des « passeurs », tel que Galien, ou encore à la composition des manuels d'enseignement utilisés au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Pour interpréter la notion d'humeur sous la plume machiavélienne, il ne suffit pas de faire référence au corpus hippocratique. Il faut remonter à Alcméon de Croton, médecin proche des pythagoriciens (acmé vers 500 av. J.-C.). Sa pensée médicale a pour particularité de reposer sur une analogie entre le corps humain et le corps politique, sans que nous puissions établir avec certitude si cette analogie a pour lui une fonction essentiellement explicative ou si elle renvoie à une correspondance réelle entre ses éléments.<sup>114</sup> Il définit la santé comme l'équilibre entre les quatre qualités primordiales (chaud, froid, sec, humide), classées en couples de contraires, comme dans la tradition pythagoricienne, et emploie le terme d'isonomie pour désigner cet équilibre. La maladie correspond à leur déséquilibre et elle est décrite comme une monarchie : le corps humain est malade lorsque l'une des puissances domine l'autre.<sup>115</sup> Le témoignage d'Aëtius sur Alcméon de Croton (Vors 24 B 4) est, jusqu'à aujourd'hui, le premier texte dans lequel le vocabulaire politique, et plus spécifiquement les termes de *monarchia* et d'*isonomia*, est employé pour éclairer la nature de la santé et de la maladie du corps humain. Alcméon de Croton semble avoir considéré que toute chose était constituée de couples d'opposés.<sup>116</sup> Il ne fixe pas de nombre aux couples d'opposés qu'il examine, par exemple le chaud/le froid ou l'humide/le sec.

---

que les implications politiques de son usage soient spécifiquement dégagées (*I 'Segni' della natura e i 'paradigmi della storia : il metodo del Machiavelli*, Lacaita Editore, 1981). Q. Skinner qualifie le thème des humeurs d'axiome de la pensée machiavélienne, sans développer une explication de celui-ci (*Machiavel*, tr. de M. Plon, Le Seuil, 1989, p. 65). Du côté italien, l'usage de la notion d'humeur est relevé, mais n'est pas spécifiquement étudié jusqu'au début des années 1980. F. Chiappelli souligne dès 1969 l'importance du champ lexical de la vie organique, de la vie et de la mort, typique de la Renaissance et note la récurrence de la notion d'humeur dans *Le Prince* et les *Discours*, mais ne s'y attarde pas (*Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 1952 et *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Le Monnier, 1969). G. Sasso, tout en affirmant son importance, n'analyse pas non plus spécifiquement la thématique des humeurs (*Niccolò Machiavelli, I, Il pensiero politico*, Il Mulino, 1980). En France, il faut attendre la réflexion de G. Sfez sur le conflit civil, dont nous allons reparler, pour que l'importance de ce terme soit mise en évidence.

<sup>113</sup> Lorsque Machiavel écrit ses œuvres, l'enseignement médical repose sur une tradition textuelle établie à partir du XI<sup>e</sup> siècle, sous l'impulsion des premières traductions de l'arabe de Constantin l'africain et de ses disciples. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'enseignement à Salerne, par exemple, se fait à partir d'un corpus de cinq textes, *L'Articella* – c'est-à-dire le 'petit art'. Il comprend *L'Isagoge* (édition princeps : Padoue, 1476), les *Aphorismes* et les *Pronostics* d'Hippocrate, le *De urinus* de Théophile, le *De pulsibus* de Philaret et le *Tegni* de Galien leur sera adjoint au XII<sup>e</sup> siècle – auxquelles d'autres œuvres s'y adjoindront au fil du temps. De manière générale, cet ensemble transmet le galénisme sous la forme qu'il avait pris à Alexandrie, puis chez les médecins arabes. *L'Isagoge* est la version latine du *Kitāb al-masa'il fī ṭ-ṭibb*, essentiellement rédigé par Hunain ibn Ishāq ou Iohannitius (IX<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.). Celui-ci présente les notions générales du galénisme alexandrin au fondement de la physiologie et de la médecine médiévales et renaissantes, de manière simplifiée afin d'en permettre la mémorisation. À ce corpus, il faut ajouter le texte connu au Moyen Âge et à la Renaissance sous le titre de *Pantegni* – Tout l'art –, issu du travail de 'Alī ibn al-'Abbās al-Mağūsī (X<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.), *al-Kitāb al-Malakī*, Le Livre royal ou Livre complet sur l'art médical. De même que *L'Isagoge*, cet ouvrage présente de manière souvent elliptique les définitions essentielles à l'art médical, celles des humeurs, des complexions ou tempéraments, des esprits ou pneumata, des forces ou fonctions et des constituants solides du corps humain. Ceux-ci sont considérés comme issus, à l'instar des autres constituants de l'univers, des quatre éléments fondamentaux (eau, air, feu, terre). Ils sont des mélanges variés des qualités premières. Enfin, l'enseignement médical en Europe jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle s'est aussi appuyé sur le *Canon* d'Avicenne ou Ibn Sīnā, traduit par Gérard de Crémone, le *Liber continens* de Razi et le *Colliget* d'Avveroes.

<sup>114</sup> Selon l'hypothèse de G. Cambiano, il vise plutôt à souligner une « analogie de relations », 'Pathologie et analogie politique', in : *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Opus cit., p. 442

<sup>115</sup> Cette conception n'est pas sans lien avec la pensée d'Empédocle pour qui l'univers est composé des quatre éléments – la terre, l'eau, l'air, le feu. Les thèses de l'école de médecine qu'il fonda à Agrigente ne se distinguent pas vraiment de celles de l'école de Croton. Cf. notamment les fragments 17-22, rassemblés sous le titre *De la nature*, in : *Trois présocratiques*, prés. et tr. de Y. Battistini, Tel Gallimard, 1988, pp. 126-129. Dans la doxographie consacrée à Empédocle, nous relevons ce propos de Galien : « An. Les corps sont constitués par l'assemblage des quatre éléments racines impérissables : Hippocrate et Empédocle l'ont su les premiers », cité par Yves Battistini, Ibid., pp. 163-164.

Ce qui nous importe, dans le propos d'Aëtius, est que la correspondance entre le corps humain et le corps politique semble destinée chez Alcmeon à mettre en évidence les relations à l'intérieur d'un couple, entre les *dynameis* opposées. L'isonomie doit être avant tout comprise comme une détermination négative. La santé ne résulte pas ou ne correspond pas à une situation dans laquelle les contraires s'équilibrent quantitativement. Ils sont égaux au sens où aucun d'entre eux ne domine et c'est grâce à leur opposition que leur égalité est maintenue :

Selon Alcmeon, c'est l'équilibre des puissances [*isonomia ton dynameon*] comme l'humide et le sec, le froid et le chaud, l'amertume et la douceur, etc., qui produit et conserve la bonne santé ; c'est au contraire la prédominance [*monarchia*] de l'une d'elles qui provoque la maladie et quand deux de ces puissances prédominent, c'est la mort qui s'ensuit [...] Mais pour en revenir à la bonne santé, elle est le mélange harmonieux [*krasis*] des qualités.<sup>117</sup>

La conception de la santé et de la maladie développée par Alcmeon de Crotona est la première pierre de l'édifice humorale. Venons-en à la seconde : le corpus hippocratique. Il n'a pas été rédigé d'une seule main et présente des thèses diverses, voire opposées.<sup>118</sup> Il hérite partiellement de cette conception alcémonienne. Le traité qui nous intéresse, à propos de la théorie des humeurs, est *Nature de l'homme*. En effet, c'est lui qui expose la théorie des quatre humeurs fondamentales – le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire -, appelée à dominer, via la lecture de Galien, la médecine occidentale jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle (alors même que prévaut, dans le corpus, un système humoral binaire).<sup>119</sup> La santé et la maladie sont expliquées à partir d'un mélange, jugé harmonieux [*krasis*] ou non, des humeurs [*dynamis*]. Comme chez Alcmeon, des métaphores guerrières et politiques sont employées pour évoquer la maladie, quoique de manière moins systématique.

Au sein du corpus hippocratique, cette conception du rôle des humeurs s'insère dans une théorie plus large de la santé et de la maladie, qui prend également en considération les relations, plus ou moins harmonieuses, que le corps entretient avec son environnement, depuis ce qui pénètre de l'extérieur (air, boissons, aliments), jusqu'au milieu naturel, souvent défini lui aussi à partir du système quaternaire qui caractérise aussi les humeurs, et enfin au climat. Le terme de *katastasis*, que nous pouvons traduire par constitution, désigne cet ensemble d'éléments climatiques. Le traité *Nature de l'homme* est l'une des présentations les plus systématiques de la théorie humorale :

Le corps de l'homme renferme du sang, du phlegme, de la bile jaune et de la bile noire. Voilà ce qui constitue la nature du corps ; voilà ce qui est cause de la maladie et de la santé. Dans ces conditions, il y a santé parfaite quand ces humeurs sont dans une juste proportion entre elles tant du point de vue de la qualité que de la quantité et quand leur mariage est parfait ; il y a maladie quand l'une de ces humeurs, en trop petite ou trop grande quantité, s'isole dans le corps au lieu de rester mêlée à toutes les autres.<sup>120</sup>

Dans *L'Ancienne médecine*, nous trouvons une autre version de l'explication humorale de la maladie, beaucoup plus proche de la pensée d'Alcmeon de Crotona exposée par Aëtius. Cependant, nous ne pouvons la prendre en considération, car ce traité n'a pas été commenté par Galien, sans

<sup>116</sup> Cf. aussi à ce propos Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, tr. dir. Par M-O. Goulet-Cazé, La Pochothèque, 1999, pp. 1008-1009 ; Aristote, *Métaphysique*, A, 5, 986 a, Opus cit., pp. 24-25.

<sup>117</sup> Aëtius, *Opinions*, V, xxx, 1, in : *Les Présocratiques*, Alcmeon, B, II, tr. de D. Delattre, Gallimard, La Pléiade, 1988, p. 226. D. Delattre souligne que le terme mélange traduit le grec « *krasis* », plus précis que « *mixis* » en ce qu'il contient l'idée que les éléments constitutifs du mélange se tempèrent l'un l'autre, note 7, p. 1259. Ce fragment est présenté par H. Diels & W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 24 B 4, 5<sup>ème</sup> éd., Berlin, 1934-1937. Le témoignage de Plutarque et Stobée sur Alcmeon de Crotona, recueilli par H. Diels, va dans le même sens, in : *Doxographi graeci*, Berlin, 4<sup>ème</sup> éd., 1965, p. 442 sqq. Nous suivons ici l'interprétation proposée par Giuseppe Cambiano, 'Pathologie et analogie politique', in : *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Opus cit., pp. 443-444.

<sup>118</sup> Cf. J. Jouanna et C. Magdelain, *Hippocrate, L'art de la médecine*, Présentation, Opus cit., p. 19.

<sup>119</sup> J. Jouanna et C. Magdelaine, *Hippocrate, L'art de la médecine*, Présentation, Opus cit., p. 24.

<sup>120</sup> Hippocrate, *Nature de l'homme*, 4, p. 169, in : *L'Art de la médecine*, Opus cit., p. 169.

doute en raison de ses violentes critiques contre la figure du philosophe-médecin prisée par Galien et son refus des qualités élémentaires à la base du système des humeurs repris par ce dernier.<sup>121</sup> Il n'a été traduit ni en latin, ni en arabe et a été publié seulement par Littré au XIX<sup>e</sup> siècle. Dès lors, la théorie des humeurs diffusée à l'époque de Machiavel ne pouvait s'en inspirer.

Chez Galien, la troisième étape de ce détour dans l'histoire de la médecine, cette théorie s'intègre à un ensemble éclectique de thèses.<sup>122</sup> À l'humorisme s'ajoutent ainsi la théorie d'inspiration platonicienne des trois âmes et de leur liaison avec le cerveau, le cœur et le foie, ainsi que l'idée finaliste et la thèse de la sympathie entre les parties d'un organisme issues d'Aristote et des stoïciens. Du point de vue strictement pathologique, l'explication humorale est articulée par Galien à une explication anatomopathologique, c'est-à-dire fondée sur l'idée d'un dysfonctionnement de tel ou tel organe, par suite d'une lésion ou d'une altération. En se référant au traité hippocratique *Nature de l'homme*, il fait reposer sa physiologie sur l'idée qu'il y a quatre éléments premiers, le feu, l'air, l'eau et la terre, chacun étant caractérisé par deux des quatre qualités premières, le chaud, le froid, le sec et l'humide. Ainsi, le sang est chaud et humide, le phlegme (ou pituite) est froid et humide, la bile noire est froide et sèche, et la bile jaune est chaude et sèche.<sup>123</sup> Les humeurs sont en corrélation avec les saisons – par exemple, les maladies caractérisées par un excès de pituite se déclenchent en hiver – et l'âge - l'enfance est plutôt victime de maladies par excès de sang, la jeunesse et l'âge mûr, par excès de bile jaune et de bile noire et, enfin, la vieillesse, par excès de pituite. Enfin, la constitution de l'individu, son tempérament, est également un élément déterminant. La manière dont les quatre humeurs se tempèrent entre elles dans un corps particulier, dont elles s'équilibrent en accordant une certaine prédominance à l'une ou à l'autre, doit être envisagée pour comprendre la maladie. Le tempérament sanguin, par exemple, sera sujet aux maladies par excès de sang. Alors que la santé est pensée en termes d'égalité et de symétrie – au point que la pensée de Galien a pu être mise en relation avec le Canon de Polyclète<sup>124</sup>, les maladies, correspondant à des déséquilibres d'une ou plusieurs humeurs, peuvent correspondre soit à des excès, soit à des défauts, de telle ou telle humeur.

La définition de la santé et de la maladie repose donc, à l'époque de Machiavel, sur la théorie humorale. Si nous mettons en perspective cette théorie et l'usage qu'il en fait, nous constatons aisément que la présence du vocabulaire humoral en des lieux stratégiques de l'œuvre n'implique pas une reprise à l'identique de la théorie médicale de la santé du corps humain. Machiavel ne reprend pas la définition médicale de la santé et de la maladie, pas plus que la distinction de quatre humeurs, dominantes à son époque. Son propre couple d'humeurs, celles des grands et du peuple ressemble plutôt aux couples d'opposés qu'Alcméon de Crotona a conçus. Cependant, ce rapprochement a ses limites : son schéma binaire ne correspond pas à l'idée alcémonienne d'une infinité de couples d'opposés ; surtout, une humeur, celle des grands, est, pour Machiavel, relativement plus nocive que l'autre dans la cité, alors que dans le modèle médical, aucune n'est caractérisée négativement. En médecine, seuls l'excès et le défaut de l'une ou de plusieurs humeurs sont causes de maladie.

---

<sup>121</sup> Cf. à ce sujet J. Jouanna et C. Magdelaine, *Hippocrate, L'art de la médecine*, Présentation, GF Flammarion, 1999.

<sup>122</sup> Cet éclectisme est, au demeurant, « un assemblage, conscient et avoué, de doctrines diverses » selon P. Pellegrin, Galien, *Traité philosophiques et logiques*, Opus cit., p. 26. Pour les œuvres de Galien, cf. en outre : A. Pinchot, *Galien, Œuvres médicales choisies*, I, Introduction, tr. de Ch. Daremberg, TEL Gallimard, 1994 et J. Starobinski, *Galien, L'âme et ses passions*, Préface, Les Belles Lettres, La Roue à livres, 1995.

<sup>123</sup> Galien, *Des facultés naturelles*, II, 9, tr. de Ch. Daremberg, in : *Galien, œuvres médicales choisies*, 2, TEL Gallimard, 1994, p. 74.

<sup>124</sup> J. Pigeaud, 'L'Esthétique de Galien', in : *Métis*, VI, 1-2, 1991, pp. 7-42.

Malgré la liberté que Machiavel prend à l'égard de sa source, celle-ci joue un rôle essentielle dans sa réflexion institutionnelle. Elle lui permet de formuler sa conception de la liberté politique. Comme la santé, celle-ci repose sur un mélange. Ce mélange favorable à la liberté consiste sur une opposition des contraires telle qu'aucun ne domine. C'est pourquoi la pensée d'Alcméon de Crotona, bien que Machiavel n'ait pu la connaître, nous intéresse au premier chef. Au demeurant, cette ignorance n'est pas déterminante, dans la mesure où, sur la question du mélange équilibré, les divergences entre le corpus hippocratique et Alcméon de Crotona s'estompent.<sup>125</sup> En effet, comme le suggère G. Vlastos, la théorie médicale a offert à la pensée politique grecque un modèle pour concevoir l'harmonie de la cité fondée sur l'égalité. En retour, l'usage politique des notions d'*isonomia* et d'*isomoria* (qui renvoient à l'idée d'une égalité de droits) rend explicite le présupposé égalitaire, implicite dans les termes *dynamis* et *krasis* employés par les penseurs de l'art médical :

Le terme *dynamis* ne signifie pas d'abord une 'substance qui est dotée d'une puissance', mais plutôt une 'substance qui est une puissance', qui peut s'affirmer et par le simple fait de s'affirmer, en étant trop forte, plus forte que les autres, peut être la cause de bouleversements. Sa force doit donc lui être retirée et ainsi modérée. Et cela doit être fait non par l'usage d'une force supérieure qui la réprime, mais d'une force égale qui fait contrepoids. Tel est le cœur de la théorie de la *krasis* [...] La conception alcémonienne de l'*isonomie* des puissances n'est rien d'autre que la formulation la plus ancienne que nous connaissions de celle-ci, énoncée à une époque où l'on s'intéressait au fait de l'équilibre lui-même, plutôt qu'à la nature particulière des puissances mises en équilibre. Les puissances sont égales si elles peuvent se tenir l'une l'autre en équilibre, de telle sorte qu'aucune n'acquière la maîtrise de l'autre ou la suprématie sur elle, ou, selon les termes d'Alcméon, ne domine [*monarchia*] les autres. La théorie médicale s'appuie sur ce genre d'égalité, même quand elle conçoit la *krasis* non comme l'équilibre entre les opposés d'une même paire (chaud-froid, sec-humide, etc.), mais entre les puissances d'un mélange varié. Car là aussi, la finalité du mélange est d'assurer qu'aucune puissance individuelle ne se manifeste'.<sup>126</sup>

Dans cette perspective, peu importe que nous ayons affaire à une pensée médicale reposant sur un modèle de quatre humeurs ou caractérisé par un nombre infini et indéterminé de qualités et que l'analyse soit centrée sur la notion d'isolement ou sur celle d'isonomie. Dans les deux cas, il s'agit pour le médecin de déterminer le mélange tempéré, équilibré, harmonieux, c'est-à-dire de faire en sorte qu'aucun des termes ne l'emporte sur l'autre. Il est donc possible de voir les auteurs des traités hippocratiques comme des disciples d'Alcméon de Crotona. D'une part comme de l'autre, l'idée d'excès joue un rôle essentiel dans l'approche de la maladie. Cette idée peut donc servir de fil directeur pour penser ensemble le schéma alcémonien du pouvoir excessif ou celui de l'isolement, que nous trouvons dans *Nature de l'homme* et d'autres traités hippocratiques. Dans les deux cas, la médecine doit ajouter ou retrancher afin de parvenir à une sorte de mesure, d'isonomie.<sup>127</sup>

\*\*\*

Quelle est donc la traduction politique de ce mélange équilibré des humeurs, quel est le « bon mélange », favorable à la liberté ? Avant d'engager la réflexion à ce sujet, quelques remarques s'imposent à propos du vocabulaire institutionnel employé par Machiavel. Il faut en effet déterminer la notion institutionnelle qui qualifie de manière générique ce mélange. Nous rencontrons dans son oeuvre le terme de constitution [*costituzione*], qui renvoie à l'idée de disposition ou de

<sup>125</sup> Pour une analyse très complète de celle-ci, cf. G. Cambiano, 'Pathologie et analogie politique', in : *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Opus cit.

<sup>126</sup> G. Vlastos, 'Equality and Justice in Early Greek Cosmologies', in : *Classical philology*, 42, 1947, pp. 157-178.

<sup>127</sup> E. Terray, *La Politique dans la caverne*, Opus cit., p. 121.

« lois fondamentales », <sup>128</sup> sans qu'elles figurent nécessairement dans un code ou une charte. <sup>129</sup> Cependant, ce n'est pas ce terme, au demeurant rarement employé par Machiavel, qui désigne l'objet de sa réflexion institutionnelle. Sa pensée législatrice s'appuie essentiellement sur ceux de « *legge* » et d'« *ordine* », qui apparaissent, en couple ou isolément. Le sens du terme « *legge* » doit être précisé. Pas plus que celui d'« *ordine* », il n'est défini par Machiavel. La question relative à son sens est suscitée par le fait que, dans les *Discours* notamment, Machiavel expose sa réflexion à partir du cas de la république romaine. Or, le terme latin de « *leges* » a désigné à partir de 451-450 av. J.-C. de manière stricte un certain nombre d'usages issus du droit coutumier, tranchés par un ensemble de lois écrites promulguées par l'assemblée du peuple (également connues sous le nom des Douze tables). Avant ce moment, le droit était constitué par un ensemble de règles coutumières non écrites valables pour les citoyens romains. Après la promulgation des « *leges* », le droit coutumier s'est maintenu et s'est enrichi des formules écrites issues de la pratique du recours judiciaire. Lorsque la République cède la place à l'Empire, les « *leges* » sont abandonnées et ce sont les « *senatusconsulta* » – les décisions du Sénat – qui acquièrent la qualité de « *lex* ».

La distinction entre les lois écrites proprement dites, les lois coutumières et au sein de cet ensemble, les lois qui contraignent par la force ou par le regard qui juge (la censure) ne paraît pas préoccuper Machiavel. Il n'utilise d'ailleurs pas moins de quatre termes dans le chapitre I, 49, de manière apparemment indifférente, pour désigner la censure romaine – loi, mesure, magistrature, ordre. <sup>130</sup> Cependant, cette absence de distinction et cet usage relativement lâche du terme de loi ne sont pas des particularités de la pensée machiavélique, puisque nous pouvons lire sous la plume de Marsile de Padoue que le terme de loi désigne de manière générale à ses yeux « les coutumes, les statuts, les plébiscites, les décrétales et toutes règles semblables ». <sup>131</sup> Cette façon large de définir la loi est justement issue de l'héritage du droit romain, lui-même essentiellement composite, et elle correspond à une vision courante au Moyen Âge et au début de la Renaissance.

Toutefois, nous ne sommes pas ici à la recherche d'une loi, ni même d'un ensemble de lois. Nous enquêtons sur l'« *ordine* » propre à la liberté, le mélange républicain. Ce terme, riche de sens - façon de faire, dans le domaine politique et militaire, ordre des choses, façon d'organiser l'armée sur le champ de bataille ou encore commandement - a une signification institutionnelle. Il renvoie à la distribution des magistratures, et à des façons d'agir qui leur sont indissociables – d'où la nécessité de lui associer le terme de « *modo* ».

Le « mélange » favorable à la liberté renvoie-t-il à l'idée de la constitution mixte ? Nous pourrions en effet estimer que la présence du vocabulaire humoral est le signe de la recherche de l'équilibre institutionnel : l'unité et la santé de l'organisme humain résultant de la coopération entre les humeurs contraires, du fait qu'aucune humeur n'en vient à dominer les autres, Machiavel propose, à travers la théorie humorale, un modèle d'organisation de la cité, fondé sur l'équilibre des humeurs et leur satisfaction respective. <sup>132</sup> Cependant, il pourrait être au contraire le signe que

<sup>128</sup> Cf. *Le Prince*, 6 et 19 ; *Les Discours*, I, 2, 6, 57, 58, II, 2, 24, 26, 27 et III, 1. Le terme ne se lit pas, en revanche, dans *L'Histoire de Florence*.

<sup>129</sup> Cf. *Discours*, I, 57 et 58, II, 24 et 26.

<sup>130</sup> Machiavel : « l'évolution de la République romaine démontre fort bien comme il est difficile, en organisant une république, de pourvoir à toutes les lois <leggi> qui la maintiennent libre. Bien que de nombreuses lois <leggi> aient été faites par Romulus d'abord, puis par Numa, par Tullus Ostilius et Servius, et enfin par les dix citoyens créés à cette fin, néanmoins on découvrirait toujours, en gouvernant cette cité, de nouveaux besoins, et il fallait créer de nouvelles institutions <ordini>. C'est ce qui arriva quand on créa les censeurs : ce fut l'une des mesures <provvedimenti> qui aidèrent Rome à se maintenir libre le temps qu'elle vécut en liberté (...) Mais pour revenir au début de mon propos, on doit, à propos de la création de cette nouvelle magistrature <magistrato>, considérer que, si les cités qui ont été libres, comme Rome, dès leurs origines, ont eu de grandes difficultés à trouver de bonnes lois <leggi> pour se maintenir libres, il n'est pas étonnant que les cités qui sont nées dans la servitude aient, non seulement des difficultés, mais une quasi-impossibilité à s'organiser de façon à pouvoir vivre librement et en paix » *Discours*, I, 49, p. 271.

<sup>131</sup> Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, I, 10, 6, Opus cit., p. 100.

<sup>132</sup> A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, 1992.

l'antagonisme entre peuple et grands est « une opposition constitutive du politique » et non « une distinction de fait » ;<sup>133</sup> il pourrait être la marque d'une impossible réconciliation, de toute mesure commune entre le désir du peuple et celui des grands, s'opposant au vocabulaire de l'intérêt, en tant que ce dernier serait le mode le plus direct et le plus tangible d'établissement d'une homogénéité ou d'une commune mesure dans le rapport des hommes entre eux.

Irrépressible, l'humeur déséquilibre et expose à l'épreuve incessante de la perte de tout équilibre, si bien que parler du rapport politique en termes d'humeurs, c'est en parler dans les termes de la recherche d'un équilibre dans le déséquilibre (...) Les humeurs ne s'équilibrent pas davantage qu'elles ne se *complètent, elles peuvent aller bien ensemble, ce qui n'est pas du tout la même chose.*<sup>134</sup>

La qualification de Rome comme république parfaite, parce que mixte, dans les *Discours*, I, 2, semble donner raison à la première interprétation du vocabulaire humoral :

La fortune lui fut si favorable que, quoique l'on fût passé du régime monarchique et aristocratique à celui du peuple, par les étapes et pour les raisons susdites, néanmoins on n'ôta jamais toute son autorité au roi pour la donner aux optimates, et l'on ne diminua jamais l'autorité des optimates pour la donner au peuple. Restant mixte, ce fut un État parfait, qui atteignit sa perfection grâce à la désunion de la plèbe et du sénat, comme on va amplement le démontrer dans les deux prochains chapitres.<sup>135</sup>

Cette caractérisation ne nous invite-t-elle pas, en effet, à voir en Rome une réalisation particulièrement achevée du gouvernement mixte, seule forme susceptible de maintenir la liberté ? Si tel est le cas, Machiavel est l'héritier de Polybe, Cicéron et Denys d'Halicarnasse qui, avant lui, ont vu dans l'organisation mixte du gouvernement l'une des causes majeures de la puissance romaine et à leur suite, d'une lignée de théoriciens médiévaux qui appuyaient leur pensée de la constitution mixte sur l'exemple romain.

Revenons, afin d'en juger, à l'idée de constitution mixte. Elle est d'origine grecque.<sup>136</sup> Plus exactement, l'expression que nous traduisons aujourd'hui par « constitution mixte » est formulée pour la première fois en Grèce, au IV<sup>e</sup> siècle av. J-C, par les tenants d'un régime aristocratique modéré. Ceux-ci se réclament d'un modèle déjà quasi mythique, celui de la « constitution des Anciens », incarnée par la Sparte de Lycurgue et l'Athènes de Solon et envisagent, à travers ces modèles d'organisation du gouvernement, un régime stable et éloigné de tout extrémisme. C'est en ce sens que Thucydide, par exemple, présente le gouvernement des Cinq mille, qui prend la place du régime des Quatre cents :

Et c'est alors que, pour la première fois, de mon temps du moins, Athènes eut, à ce qu'il apparaît, un gouvernement tout à fait bon [πολιτεύσαντες μετρία] ; il s'était établi en effet un équilibre [ξύγκρασις] tout à

---

<sup>133</sup> Cf. Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Opus cit., p. 382.

<sup>134</sup> G. Sfez, 'La raison des humeurs', in : *Rue Descartes*, p. 28.

<sup>135</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 195.

<sup>136</sup> Nous appuyons notre propos sur une étude de Ch. Carsana, *La Teoria della « Costituzione mista » nell'età imperiale romana*, Edizione New Press, Biblioteca di Atheneum, vol. 13., 1990. L'analyse de Ch. Carsana s'appuie sur les acquis de la recherche menée par K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia University Press, 1954. Mais elle s'en distancie sur deux points : tout d'abord, elle ne s'en tient pas à Polybe, mais étudie l'ensemble des textes antiques qui participent à l'élaboration de l'idée de constitution mixte ; par là, elle rend particulièrement bien visibles les enjeux politiques de sa définition. D'autre part, elle n'entreprend pas, à la différence de K. von Fritz, de vérifier si les conceptions diverses de la constitution mixte qu'elle recense renvoient à une réalité historique. Elle les conçoit plutôt comme des cadres d'analyse et d'interprétation. La première partie de l'étude de James M. Blythe, *Ideal government and the mixed constitution* (Princeton University Press, 1992) fournit également de précieuses informations à propos de l'élaboration de l'idée de constitution mixte en Grèce antique.



fait raisonnable entre les aristocraties [ολίγους] et la masse [πολλούς], ce qui fut le premier facteur qui contribua à tirer la cité d'une situation devenue mauvaise.<sup>137</sup>

La formulation de l'idée d'un « mélange » renvoie à un contexte historique précis, celui de la tyrannie oligarchique des Trente à Athènes, suivie de l'avènement de la démocratie. Les oligarques modérés s'opposent à la première comme à la seconde et voient dans le « mélange » une sorte de compromis entre les oligarques et les démocrates. La matrice de ce modèle constitutionnel est donc aristocratique : elle vise d'abord à limiter la faculté du peuple à intervenir dans le gouvernement des affaires communes, dans l'Athènes démocratique. Cette formulation première de l'idée de constitution mixte a une autre caractéristique importante. Elle exprime l'idéal de juste mesure, de la voie du milieu, de la sage modération, de la médiété. Cet aspect est particulièrement évident dans le développement que Platon consacre à l'organisation du pouvoir de Sparte dans les *Lois*, III. L'idéal de la juste mesure est atteint grâce à un mécanisme de forces qui se limitent et s'équilibrent réciproquement. Deux rois, Proclès et Eurysthènes, et non un seul, se sont partagés le pouvoir royal, et ce faisant, l'ont restreint à une juste mesure. L'existence du Sénat, composé de vingt-huit vieillards, a imposé une limite à leurs passions tandis que les Éphores limitaient le pouvoir du Sénat.<sup>138</sup> De manière générale, le bon gouvernement ne se définit pas autrement que comme un mélange, présenté comme celui de l'élément démocratique et de l'élément monarchique par l'Athénien, peu après l'évocation de Sparte.<sup>139</sup> Du mélange des extrêmes, nous obtenons un élément médian, tout comme dans la mathématique pythagoricienne dont témoigne un passage du *Gorgias*. Cet élément est l'égalité de raison, que l'on trouve dans les proportions géométriques.<sup>140</sup>

Ce modèle de constitution mixte qui se caractérise de manière générale par l'idéal de modération et le rejet des formes pures, le principe de co-participation et la co-présence d'éléments issus de différentes constitutions limitant le pouvoir de chacun, est, avec Polybe, soustrait pour la première fois à son contexte grec, pour être appliqué à Rome. L'expression elle-même de constitution mixte n'est jamais employée par Polybe, mais c'est bien à cet idéal de la « constitution des Anciens » qu'il se réfère.<sup>141</sup> Le point de départ annoncé de ses *Histoires* est le constat de la puissance de l'empire romain et le désir d'en rendre compte.<sup>142</sup> L'insistance sur la « Fortune » comme cause du déroulement de l'histoire humaine, immédiatement après l'annonce de son projet, doit être interprétée avec précaution. Si Polybe voit dans la puissance romaine la réalisation d'un dessein de la fortune, il se concentre néanmoins, dans ses œuvres, sur ce qu'on pourrait appeler, par différence avec la fortune comme cause ultime ou première, les causes secondes de cette puissance.<sup>143</sup> La forme de gouvernement présente à Rome est à cet égard essentielle. C'est au Tome VI, conservé de manière fragmentaire, que Polybe en rend compte. D'emblée, il présente la constitution – « *politeia* » – des Romains comme l'une des causes majeures de la puissance de leur empire. Mais il ne l'aborde pas immédiatement. Il fait un détour par l'examen des trois genres de constitution distingués par « la plupart des auteurs ». Ce détour, comme nous pouvons le constater *a posteriori*, s'avère nécessaire pour comprendre le caractère de la constitution romaine et son rôle déterminant pour la puissance de Rome.<sup>144</sup> Cette tripartition est critiquée par Polybe. À ses yeux incomplète, elle ne permet pas d'expliquer un fait de nature, le passage inéluctable d'un régime à un

<sup>137</sup> Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, VIII, 97, tr. de R. Weil, Les Belles Lettres, 1972, p. 84. James M. Blythe indique qu'on trouve également les linéaments de l'idée de constitution mixte chez Tyrtaeus et Isocrate.

<sup>138</sup> Platon, *Lois*, III, 691 e- 692 a, Tome XI, tr. de E. des Places, S. J., Les Belles Lettres, 1975, p. 33.

<sup>139</sup> Platon, *Ibid.*, 693 d, p. 35 (cf. également à ce propos III, 701 e, p. 46).

<sup>140</sup> Platon, *Gorgias*, 508 a, tr. de M. Canto, GF Flammarion, 1993 [1<sup>ère</sup> éd. : 1987], p. 272. Une telle idée est également exposé dans le *Timée*, 31c – 32 a, p. 120.

<sup>141</sup> R. Weil, in : Polybe, *Histoires*, VI, Notice, Les Belles Lettres, 1977, p. 24.

<sup>142</sup> Polybe, *Histoires*, I, tr. de P. Pédech, Les Belles Lettres, 1989, p. 19.

<sup>143</sup> Polybe, *Ibid.*, p. 22.

<sup>144</sup> Polybe, *Ibid.*, p. 71.

autre – de la monarchie à la royauté, de la royauté à la tyrannie, de celle-ci à l'aristocratie, de l'aristocratie à l'oligarchie, puis au régime populaire et enfin à l'ochlocratie.<sup>145</sup>

La question qui se pose alors – et que Polybe formule en regard de la constitution qu'a donné Lycurgue à Lacédémone – est celle des moyens éventuels qui permettraient de remédier à cet état de précarité des constitutions :

Lycurgue en effet s'était rendu compte que chacun des changements en question se produit en vertu d'une nécessité naturelle, et il avait calculé que toute forme de régime simple et reposant sur l'action d'un seul principe ne peut qu'être précaire du fait qu'elle dévie rapidement vers la forme vicieuse correspondante, qui l'accompagne naturellement [...] Lycurgue donc, qui avait prévu cela, fit donc une constitution qui n'était pas simple et homogène : il y réunit à la fois toutes les qualités et les particularités des meilleurs régimes, afin qu'aucun élément ne pût prendre une importance démesurée et dévier vers les vices qui lui étaient naturellement inhérents ; au contraire, l'action de chacun étant contrebalancée par les autres, aucun d'entre eux ne pencherait d'aucun côté et ne créerait de grand déséquilibre ; le régime resterait longtemps équilibré par un jeu de contrepoids, selon le principe, appliqué en toute circonstance, de la compensation.<sup>146</sup>

La constitution de Lycurgue ne permet certes pas à Lacédémone d'échapper au cycle évoqué précédemment. Toutefois, si cette décadence est inévitable, elle peut être durablement reportée dans le temps et tel est l'avantage recherché de cette constitution, ni simple, ni homogène – « la conséquence fut qu'en organisant ce système, Lycurgue assura aux Lacédémoniens la liberté pour la période la plus longue qui soit à notre connaissance ».<sup>147</sup>

Dans l'œuvre de Polybe, la constitution de Lycurgue semble jouer le rôle de l'épure de la constitution souhaitable – mélange proportionné des qualités et particularités de chacune des trois bonnes constitutions et jeu de contrepoids. L'idéal de la constitution mixte renvoie ici à deux éléments : d'une part, l'équilibre des formes de gouvernement qui permet d'éviter les excès de chacune d'entre elles et d'autre part, le mélange des vertus respectives de chaque forme. C'est à partir de l'exemple sparte que la « constitution » de Rome est conçue : elle est pareille à celle de Lacédémone, à la différence qu'elle a été élaborée dans le temps et ne peut donc être saisie instantanément.<sup>148</sup> Malgré cette différence, le résultat est identique : nul ne peut distinguer clairement si leurs constitutions sont aristocratiques, monarchiques ou démocratiques. Dans les deux cas, la répartition des pouvoirs est telle que chaque partie – peuple, ordre sénatorial, consuls – peut limiter les autres.<sup>149</sup> Comme nous l'apprend la description des rapports entre le Sénat, le peuple et les consuls, une telle répartition est, aux yeux de Polybe, le résultat d'un compromis entre une aristocratie et de nouvelles classes émergentes dans la cité. La première a détenu un temps le pouvoir suprême sans partage et elle se trouve progressivement dans la nécessité d'en concéder quelque peu à ces dernières, même si elle conserve la place dominante. En ce sens, dans la description du fonctionnement réel de la constitution romaine, du moins tel qu'il l'a perçu, Polybe est proche de la matrice originare de la constitution mixte.

Cicéron reprend l'idée polybienne selon laquelle Rome s'est dotée, au cours du temps, d'une constitution mixte dans le *De re publica*. Au livre I, après avoir exposé le rejet humain de la solitude, Scipion pose que l'objet de toute république est de gouverner durablement les hommes réunis en cité. Or, les trois formes de gouvernement – la royauté, l'aristocratie, la démocratie – ne peuvent échapper à un processus par lequel « on glisse sur une pente rapide vers un mal de nature toute voisine ».<sup>150</sup> À son tour, Cicéron avance l'idée selon laquelle les cités parcourent un cycle de

<sup>145</sup> Polybe, *Ibid.*, p. 72.

<sup>146</sup> Polybe, *Ibid.*, p. 81.

<sup>147</sup> Polybe, *Ibid.*, p. 81.

<sup>148</sup> Polybe, *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>149</sup> Polybe, *Histoires*, VI, 15-18, *Opus cit.*, pp. 90-94.

<sup>150</sup> Cicéron, *La République*, I, 28, tr. de E. Bréguet, Les Belles Lettres, 1991, p. 224.

régime.<sup>151</sup> Si ce cycle n'est pas identique à celui de Polybe, leur conclusion va dans le même sens : en raison de cette instabilité des formes pures de gouvernement, le choix de Scipion se porte sur le « *genus mixtum* », le « régime formé par le mélange harmonieusement équilibré des trois systèmes politiques de base ». L'idée d'harmonie s'avère ici décisive, comme le montre les propos de Scipion au livre II de *La République*. En effet, les gouvernements mixtes ne sont pas à ses yeux tous harmonieux. Autrement dit, le mélange n'est pas à lui seul la condition suffisante de la stabilité.<sup>152</sup> En quoi peut consister, aux yeux de Scipion cette harmonie ou tempérance ? La réponse à cette question se trouve peut-être dans le récit de la sécession de la plèbe, où Cicéron définit en quelque sorte de manière négative « le juste équilibre des droits, des obligations et des charges » : celui-ci, sans correspondre à une distribution égalitaire des magistratures, est tel qu'aucune partie de la cité ne provoque de bouleversement.<sup>153</sup>

C'est sans doute à la lumière de ce propos que nous pouvons relire le second argument avancé par Scipion dans le livre I de *La République* pour défendre le régime mixte. Outre la stabilité, un tel régime garantit une « certaine égalité des droits, dont les hommes libres pourront difficilement se passer à la longue ».<sup>154</sup> Cette égalité ne tient pas, si nous suivons la définition du « *juste équilibre* », à la répartition arithmétique du pouvoir, mais à une distribution qui ne mécontente personne. Les magistrats considèrent avoir assez de pouvoir, le conseil, assez d'autorité et le peuple est satisfait de sa liberté. Ce dernier ne reçoit une partie du pouvoir que pour éviter son mécontentement.<sup>155</sup> La stabilité ne dépend pas seulement de la capacité du régime à résister au processus naturel de corruption ; elle est également liée à la concorde civile. De ce point de vue, il est significatif qu'au livre II, l'une des premières qualités que Scipion attribue au premier citoyen est la capacité à accorder – la métaphore filée est celle du chef d'orchestre – les différentes parties de la cité, capacité qui repose elle-même sur l'esprit de justice.<sup>156</sup>

L'historien Denys d'Halicarnasse semble être, de prime abord, l'héritier des analyses de Polybe et de Cicéron : selon lui également, elle est dotée d'une constitution mixte élaborée au cours du temps. En réalité, le rapport de filiation est complexe. Tout comme Polybe, il entreprend, au livre I des *Origines de Rome*, de justifier le choix de son sujet et il le fait en référence à la puissance de l'empire romain, constatable par chacun.<sup>157</sup> Parmi les raisons qui rendent compte de cette puissance et de cette durée, figure au premier chef l'organisation politique romaine, mise en place peu à peu, au cours du temps.<sup>158</sup> Au sein de cette organisation, il attribue au sénat [*gerousia*], « le conseil délibératif des anciens »,<sup>159</sup> une place centrale, retrouvant la matrice républicaine aristocratique de l'idée de constitution mixte. Cependant, tout en valorisant la concorde civile, il refuse de porter un jugement en bien ou en mal sur l'évolution de la distribution des magistratures

<sup>151</sup> Cicéron, *Ibid.*, I, pp. 241-244.

<sup>152</sup> Cicéron, *Ibid.*, II, pp. 29-30.

<sup>153</sup> Cicéron, *Ibid.*, II, p. 39.

<sup>154</sup> Cicéron, *Ibid.*, I, p. 245.

<sup>155</sup> Que l'accent soit mis sur le pouvoir d'un seul homme, sage et plein de mérites, le *tutor et procurator reipublicae*, dans *La République* ou sur celui du *Sénat*, « maître de la politique générale », dans le traité *Des lois*, il s'agit dans tous les cas d'éviter que le peuple ne gouverne. Cela ne signifie pas, pour Cicéron, qu'il ne doive détenir aucune prérogative. Au contraire, il suggère dès *La République* que l'on maintient mieux le pouvoir des « premiers citoyens » en accordant au peuple une part du pouvoir, si restreinte fût-elle. Le roi Tullus est loué en ce sens : « Ce fut là, à mon avis, un homme de rare mérite : en accordant avec mesure la liberté au peuple, il maintint plus aisément le prestige des premiers citoyens » *La République*, II, 55, *Opus cit.*, p. 38. *Des lois*, surtout, développe cette idée de manière explicite. Seule l'attribution d'une part de pouvoir au peuple permet d'éviter les bouleversements qu'il est susceptible de provoquer. La place du peuple dans les institutions est ici conçue comme un moyen de protéger la cité de ses révoltes contre le sénat et les magistrats (III, 23), tr de G. de Plinval, *Les Belles lettres*, 1959, p. 93.

<sup>156</sup> Cicéron, *La République*, II, *Opus cit.*, pp. 46-46.

<sup>157</sup> Denys d'Halicarnasse, *Les Origines de Rome, Les Antiquités romaines*, I, *Opus cit.*, p. 26.

<sup>158</sup> Denys d'Halicarnasse, *Ibid.*, I, 9, p. 34.

<sup>159</sup> Denys d'Halicarnasse, *Ibid.*, II, 12, p. 140.

en faveur du peuple et souligne autant les effets destructeurs des dissensions sénatoriales que le désordre populaire.<sup>160</sup> Surtout, il considère moins cette évolution dans le cadre de la classification des formes pures de gouvernement que par rapport à l'émergence de nouvelles catégories sociales dans la cité, qui rend nécessaire l'adaptation des institutions : la constitution mixte acquiert de ce fait une dimension dynamique et ouvert à l'évolution de la composition de la cité. L'idée de constitution mixte est ici un peu différente de celle que l'on trouve chez Polybe ou chez Cicéron : il s'agit moins de mélanger les vertus de chaque forme ou d'éviter leurs excès respectifs par un jeu de contrepoids que de parvenir à l'équilibre des groupes sociaux dans la distribution des magistratures.

\*\*\*

Machiavel a lu ou a connu les thèses de Polybe et de Denys d'Halicarnasse, à défaut de celles de Cicéron dont le *De republica* n'est pas connu, si ce n'est certains de ses passages, avant le XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>161</sup> Une édition des *Antiquités romaines* était disponible dès 1480 en Italie. La question de la lecture de Polybe, longtemps discutée, du fait de l'absence de traduction du livre VI, et de la probable ignorance du grec par Machiavel, semble aujourd'hui résolue : Polybe est redécouvert par Leonardo Bruni qui, vers 1418-19, s'inspire de son œuvre pour raconter la première guerre punique et les guerres d'Illyrie et de Gaule. Après la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, seuls les cinq premiers livres des *Histoires* circulent en Italie. Mais nous savons que le livre VI est connu oralement.<sup>162</sup>

Machiavel est également familier de la théorie de la constitution mixte, appliquée ou non à Rome, à travers une tradition de pensée développée à partir du moyen âge, fondée sur la découverte et la traduction de *La Politique* d'Aristote (1260, par Guillaume de Moerbeke). En effet, sans qu'il soit possible de dire avec certitude que la constitution mixte est, aux yeux de Saint Thomas d'Aquin le régime politique idéal et même si elle apparaît chez lui sous les traits d'une monarchie tempérée, elle n'en est pas moins définie et défendue dans son œuvre comme le mélange des trois formes pures qui se tempèrent réciproquement.<sup>163</sup> Ses disciples développent par la suite, chacun à leur manière, une analyse de la constitution mixte. Elle n'apparaît pas à proprement parler dans la réflexion de Gilles de Rome, défenseur d'une monarchie dont le roi gouverne les sujets selon sa propre volonté ou des lois qu'il a lui-même édictées ; mais l'on peut, selon James M. Blythe, repérer dans l'importance qu'il donne aux sages conseillers et au consentement populaire une forme d'influence de l'idéal de la constitution mixte.<sup>164</sup> Pierre d'Auvergne, en revanche, la présente comme le régime politique idéal, en ce qu'il mélange les vertus de chaque forme pure, et confère, dans ce mélange, un rôle véritable à la multitude.<sup>165</sup> On retrouve aussi l'idée de constitution mixte chez Ptolémée de Lucques - appliquée à Rome, elle signifie que toutes les catégories de la population ont part, au gouvernement -, chez Engelbert d'Admont, le seul à analyser toutes les combinaisons possibles de gouvernement mixte, tout en privilégiant une sorte de monarchie fondée sur le consentement populaire, ou encore chez Jean de Paris, dans un questionnement sur la nature du meilleur gouvernement de l'Église. Par la suite, cet idéal de gouvernement est présent dans les

---

<sup>160</sup> Denys d'Halicarnasse, *Ibid.*, II, 14, pp. 141-142.

<sup>161</sup> Ainsi, le passage où Cicéron décrit la concorde civile à partir de l'image de la lyre (II, XLII, 69) est repris par Saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (II, 21, 14-24).

<sup>162</sup> Bernardo Rucellai, qui meurt en 1514, le mentionne dans son *Liber de Urbe Roma* (imprimé pour la première fois à Florence au XVIII<sup>e</sup> siècle). Cf. à ce sujet A. Momigliano, 'Polybius' reappearance in Western Europe', in : *Polybe, Entretiens sur l'Antiquité classique*, 20, éd. de O. Reverdin, Vandoeuves, 1973.

<sup>163</sup> Cf. *In Libros politicorum*, 2.7. 245. Dans *La Somme théologique*, I-2. 95.4.3, il souligne qu'elle est le régime choisi par Dieu pour son peuple élu.

<sup>164</sup> J. M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Chapitre 4, Opus cit.

<sup>165</sup> Il affirme qu'une multitude qui n'est ni bestiale ni vile peut et doit gouverner, in : *In libros politicorum*, 3. 9. 438, 4. 4. 581, 4. 5.594, 3. 11. 459, 3.8.426.

œuvres de Marsile de Padoue, de Guillaume d'Ockham, de Bartolus de Sassoferato, de Jean Buridan ou encore de Nicole d'Oresme.

Une telle tradition, née au moyen-âge, parce qu'elle envisageait surtout, à travers l'idée de constitution mixte, un modèle de gouvernement monarchique au pouvoir limité, ne pouvait être reprise par Machiavel pour penser les institutions de la liberté dans l'exemple romain. Peut-on dire en revanche qu'il hérite de Polybe et Denys d'Halicarnasse, ou de Cicéron sans le savoir ?

Le chapitre I, 2 des *Discours*, cité précédemment, semble indiquer un rapport de filiation direct à Polybe. Non seulement Machiavel déclare qu'à la suite de la création des tribuns de la plèbe, les trois variétés de gouvernement avaient leur part,<sup>166</sup> mais plus généralement, nous savons que la description du cycle des régimes parcouru par les cités est une reprise partielle du texte polybien.<sup>167</sup>

Outre les trois formes mauvaises de gouvernement, les trois formes bonnes doivent être rejetées, en raison de leur fragilité, au profit d'une forme qui leur emprunte à chacun leurs qualités respectives :

Je dis donc que toutes les espèces de gouvernement sont mauvaises, à cause de la brièveté des trois qui sont bonnes et de la malignité des trois mauvaises. Connaissant ces défauts et écartant chacune de ces espèces, les sages législateurs en ont choisi une qui participe de toutes. Ils la jugent plus ferme et plus stable, parce que, lorsqu'il y a dans un même État un prince, des optimates et un gouvernement populaire, chacun surveille l'autre.<sup>168</sup>

En outre, Machiavel ne se démarque pas de cette tradition de pensée du gouvernement mixte dans les exemples qu'il cite : outre celui de Rome, il évoque l'action législatrice de Lycurgue à Sparte.<sup>169</sup>

Machiavel rompt cependant avec le cadre proposé par Polybe au cours des chapitres I, 2-6. Tout d'abord, il décrit l'évolution du genre mixte de gouvernement à Rome en relation avec la désunion de la plèbe et du sénat, et non comme une manière de mettre fin à celle-ci. De plus, au chapitre I, 3, il propose un nouveau cadre d'analyse, à la fois historique et théorique. Nous sommes situés après l'expulsion des Tarquins de Rome, c'est-à-dire juste avant la naissance de la république populaire à Rome avec l'institution des tribuns, et ce n'est plus à partir de la théorie des régimes qu'est décrite l'évolution de l'organisation politique romaine, mais d'une considération sur la méchanceté humaine :

Comme le démontrent tous ceux qui traitent de politique et comme le prouvent les exemples historiques, il faut que le fondateur d'un État et que le législateur supposent par avance que tous les hommes sont méchants, et qu'ils sont prêts à mettre en œuvre leur méchanceté toutes les fois qu'ils en ont l'occasion.

---

<sup>166</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 195.

<sup>167</sup> La reprise et ses écarts ont été commentés de manière scrupuleuse par G. Sasso. Aussi nous permettons-nous de renvoyer à ses analyses (Cf. notamment *Machiavelli e gli antichi, e altri saggi*, I, 1 et 2, Riccardo Ricciardi Editore, 1987). Nous ne nous y intéresserons que lorsque le repérage des écarts et des similitudes entre les deux textes servira notre propos. Machiavel s'inspire de la description du cycle parcouru par les cités, proposée par l'historien grec dans le Livre VI des *Histoires*, à l'exception de la distinction entre monarchie et royauté, et sans lui conférer le caractère de nécessité qu'il a pour ce dernier. Si Polybe parle d'un rythme naturel <Φύσεως οικονομία> à propos de l'anacyclosis, Machiavel ne considère pas que les cités accomplissent perpétuellement le parcours décrit par Polybe, ni même qu'elles parviennent à l'accomplir dans sa totalité : « tel est le cercle qu'ont parcouru et que parcourent tous les États. Ils reviennent rarement aux mêmes formes de gouvernement, parce qu'aucun État n'a une vie assez longue pour passer plusieurs fois par ces changements et survivre. Mais il arrive souvent qu'en de tels tourments un État dépourvu de sagesse et de force devienne le sujet d'un pays voisin mieux ordonné que lui » *Discours*, I, 2, p. 193.

<sup>168</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 194.

<sup>169</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 194.

Lorsque ce penchant demeure caché, cela provient d'une cause ignorée, que l'on ne discerne pas, parce que l'on n'a pas fait l'expérience du contraire. Le temps, père de toute vérité, le fait finalement découvrir.<sup>170</sup>

Après l'expulsion des Tarquins, les nobles n'ont plus rien à craindre et laissent libre cours à leur ambition – l'expression de Machiavel est très forte : « les nobles, n'ayant plus peur, commencèrent à cracher sur la plèbe le venin qu'ils avaient dissimulé ». C'est pour remédier à cela que les tribuns de la plèbe sont créés.<sup>171</sup> Ce chapitre fait office de point de basculement théorique entre le chapitre 2 et le chapitre 4. Il peut encore être lié au chapitre précédent : l'idée d'une méchanceté humaine, qui s'exprime dès qu'elle en a l'occasion, fait écho à la corruption des rois par hérédité, des descendants des premiers nobles et de la multitude licencieuse. De même, l'instauration des tribuns de la plèbe, marquant l'avènement de la république populaire à Rome, semble s'inscrire en droite ligne de la théorie du cycle parcouru par les régimes : dans les deux cas, c'est la tyrannie des nobles qui engendre la révolte de la multitude ou de la plèbe. Mais ce chapitre prépare aussi le suivant : il nous situe dans le temps de la naissance de cette république populaire et nous amène à considérer non plus les trois pouvoirs, mais les rapports entre la plèbe et les nobles et les conséquences de ces rapports sur l'évolution des institutions de la cité.

Les deux chapitres suivants mettent cette rupture en évidence. La phrase clé, déjà rencontrée, est celle où Machiavel affirme que les détracteurs du « tumulte » romain « ne considèrent pas le fait que dans tout État, il y a deux humeurs différentes, celle du peuple et des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur désunion ».<sup>172</sup> Les lois et les institutions apparaissent comme le fruit d'un compromis entre la plèbe et le sénat. Ainsi, l'organisation politique romaine n'est plus considérée comme un mélange de formes de gouvernement, mais comme le résultat d'un accord provisoire et fragile entre deux désirs antagonistes qui, pour s'assouvir, doivent accorder quelque chose à l'autre. Certes, on pourrait rétorquer qu'il faut distinguer entre la genèse même de l'organisation – la désunion entre les deux humeurs –, et le résultat – Rome a un gouvernement mixte. Cependant, cette objection est dénuée de validité, dans la mesure où, à partir de ce chapitre, Machiavel escamote complètement le discours sur les formes de gouvernement et n'analyse que le rapport des grands et du peuple, identifié comme l'unique source de création des lois et des institutions. Au début du chapitre I,5, ce nouvel objet d'ailleurs présenté comme allant de soi et désormais, il ne sera plus question d'autre chose dans les chapitres suivants :

Ceux qui ont sagement créé une république, parmi les mesures les plus nécessaires qu'ils ont prises, il y eut celle d'établir une garde pour la liberté. Suivant que la garde a été plus ou moins bien placée, la liberté a duré plus ou moins longtemps. Comme, dans toute république, il y a les grands et le peuple, on s'est demandé aux mains de qui il vaut mieux confier cette garde. A Lacédémone et, de notre temps, à Venise, elle a été confiée à la noblesse, mais chez les Romains, ce fut la plèbe.<sup>173</sup>

Machiavel n'est donc pas l'héritier de Polybe et de Cicéron : il ne reprend pas à son compte l'idée d'une constitution mixte comme mélange des vertus de chaque forme de gouvernement ou

<sup>170</sup> Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 195.

<sup>171</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 196.

<sup>172</sup> Machiavel, *Discours*, I, 4, p. 196 (tr. mod.).

<sup>173</sup> Machiavel, *Discours*, I, 5, p. 198. Nous pouvons nous demander pourquoi Machiavel procède ainsi : quel sens a la « reprise » polybienne du chapitre 2 et la description de la république romaine comme gouvernement mixte si, par la suite, Machiavel se concentre sur la contrariété des humeurs pour rendre compte de l'émergence de lois et d'institutions propres à la liberté ? A cet égard, l'hypothèse d'une lecture contextuelle (qui, d'ailleurs, n'est pas exclusive d'autres pistes interprétatives) peut être formulée : Machiavel utiliserait un cadre théorique connu à Florence – la théorie des formes de gouvernement – parce qu'il s'inscrit dans un débat politique qui porte sur la réforme des institutions florentines et, plus généralement, sur la bonne constitution (distribution des magistratures). De la même façon qu'il commente Tite-Live, historien connu de ses contemporains, afin de présenter ses idées, parfois en rupture avec celle de l'histoire romaine, il subvertit les catégories d'analyse habituelle en présentant dans un premier temps ses thèses dans ce cadre familier.

comme jeu d'équilibrage des trois formes afin d'éviter leurs excès. S'il semble plus proche de Denys d'Halicarnasse pour qui la distribution des magistratures renvoie aux groupes sociaux composant la cité, il s'en distingue néanmoins par son approche de l'ordre institutionnel fondée sur la confrontation de deux désirs et leur dynamique.

Comment rendre compte, dès lors, de la présence du vocabulaire humoral qui nous oriente pourtant vers l'idée d'un mélange ? Ce vocabulaire semble en fait avoir une double fonction. D'une part, il permet à Machiavel de mettre en évidence la dynamique perpétuelle issue de la contrariété des désirs. L'analyse des occurrences du terme « humeur » montre, à ses côtés, la présence récurrente de verbes décrivant un mouvement, une dynamique, dans laquelle la cité est prise, parfois de manière incontrôlable : « *ribollire* » [bouillir], « *perturbare* » [perturber], « *muovere* » [mouvoir], « *accendere* » [allumer], « *crescere* » [croître], « *alterare* » [troubler] ; les humeurs peuvent être « *rabbiosi* » - enragées – et elles troublent les habitants de la cité. D'autre part, l'idée selon laquelle la liberté tient à une certaine répartition des magistratures entre les deux désirs antagonistes demeure, de telle sorte qu'il faut saisir à la fois et d'un même mouvement que la liberté est impensable en dehors de cette dynamique et la nécessité de donner à cette dynamique une certaine forme institutionnelle. Nous savions déjà que « les lois en faveur de la liberté » sont issues de la désunion des humeurs des grands et du peuple ; nous apprenons que la cité est constamment et irréductiblement « agitée » par des humeurs et d'autres part qu'il est possible d'intervenir, par les lois et les institutions, pour « apaiser » cette agitation. Enfin, nous découvrons que cette intervention s'apparente à un équilibrage, sans cesse dérangé par la dynamique des humeurs, et partant toujours à recréer, entre le pouvoir attribué aux grands et celui attribué au peuple. Ainsi, le mélange favorable à la liberté est possible, mais essentiellement précaire et variable, fonction du rapport du pouvoir entre les deux désirs et de leur état respectif d'intensité.

L'interrogation sur les conditions de maintien de la liberté développée dans ce chapitre I, 5 permet de préciser la nature de ce mélange. Afin de répondre à la question initiale sur les conditions de maintien de la liberté - vaut-il mieux confier sa garde au peuple ou aux grands ? -, Machiavel entreprend une comparaison entre Sparte et Venise d'une part, et Rome, d'autre part. Sparte et Venise ont fait le choix d'accorder cette garde aux grands, devenant *de facto* des républiques aristocratiques. Rome, de son côté, a fait le choix de confier la garde de la liberté au peuple. Les faits, apparemment lui donnent tort, puisque la république populaire a eu une existence plus brève que le régime de Sparte. Pourtant, Machiavel y adhère explicitement et s'en explique de nouveau en faisant référence à la nature des humeurs :

Pour en venir aux raisons et parler d'abord en faveur de Rome, je dirai qu'il faut toujours confier un dépôt à ceux qui ont moins le désir de s'en emparer. Sans aucun doute, si l'on considère les buts des nobles et du peuple, on constate qu'il y a chez les premiers un grand désir de dominer, et, chez le second, le désir seulement de ne pas être dominé et, par conséquent, une plus grande volonté de vivre libre. Préposé à la garde de la liberté, le peuple en a donc plus de soin et, ne pouvant s'en emparer, il empêche que les autres ne s'en emparent.<sup>174</sup>

La république populaire à la romaine apparaît donc comme le mélange favorable à la liberté, toujours précaire – un mélange de deux désirs tel qu'aucun ne domine. Cette thèse conforte l'idée d'une rupture de Machiavel avec la théorie du gouvernement mixte, dans la mesure où celle-ci, dans le sillage de sa matrice grecque, débouche sur une distribution des magistratures qui fait la part belle au petit nombre.

<sup>174</sup> Machiavel, *Discours*, I, 5, p. 198. Ce choix est réitéré dans le chapitre I, 37, dans lequel Machiavel analyse les causes de la fin de la liberté à Rome et insiste sur le caractère excessif des désirs des grands et du peuple. Il rappelle néanmoins le rôle positif que joua le peuple durablement en faveur de la liberté : « si les luttes contre les lois agraires mirent trois cent ans à réduire Rome à la servitude, celle-ci l'aurait été beaucoup plus tôt si la plèbe, grâce à ces lois et à d'autres appétits, n'avait pas constamment réfréné l'ambition des nobles », p. 254.

Nous rencontrons à plusieurs reprises, dans les *Discours*, une analyse des effets de la confrontation des humeurs en termes de surveillance et de limitation réciproques des grands et du peuple, qui pourrait toutefois nous inviter à revenir à l'idée de constitution mixte. La création des tribuns, « pour la sécurité du peuple », contre la noblesse, en constitue l'exemple le plus frappant : elle est en tout cas l'acte fondateur d'un mode de fonctionnement politique au profit de la liberté.<sup>175</sup> À plusieurs reprises, Machiavel évoque en outre dans les *Discours* les effets négatifs de la suppression de telle ou telle magistrature et de l'existence d'une unique source de pouvoir dans la cité.<sup>176</sup> C'est en négatif que le lecteur comprend le caractère bénéfique d'une confrontation institutionnalisée des désirs et donc de la création et du maintien de magistratures qui donnent à chaque humeur le moyen de lutter contre l'affirmation excessive du désir de l'autre. De ce point de vue, il n'est pas dénué de sens de rapprocher l'analyse de Machiavel de celle des penseurs de la constitution mixte. Il importe cependant, au-delà de cette thématique commune, de voir que Machiavel est étranger à une pensée institutionnelle fondée sur la considération des formes de gouvernements et de leurs vertus respectives et qu'il se démarque à cet égard de l'idée de constitution mixte telle qu'elle est pensée par les auteurs antiques, médiévaux et renaissants.

\*\*\*

L'analyse des institutions de la liberté serait incomplète si l'on ne commentait pas pour elle-même l'institutionnalisation de la désunion des grands et du peuple et la nécessité constante de l'augmenter et de la modifier. La lecture des chapitres I, 7 et 8 des *Discours* montre tout d'abord que cette institutionnalisation est en elle-même essentielle au maintien de la liberté. Elle soumet les uns et les autres à la loi, créant ainsi entre eux un régime d'égalité. Dans ces chapitres, Machiavel oppose l'expression privée et l'expression institutionnelle de cette désunion. La première, susceptible d'engendrer un déchaînement de violence, est défavorable aux cités libres :

À ce propos, il n'y a qu'à considérer quels malheurs aurait pu entraîner pour la république romaine son assassinat [de Coriolan] dans une émeute. Il en serait advenu une violence entre particuliers, qui engendre la crainte, laquelle pousse à chercher une défense : pour se défendre, on se procure des partisans, d'où naissent des partis et, de ceux-ci, la ruine de la cité.<sup>177</sup>

L'expression institutionnelle du conflit est mise en valeur par Machiavel parce qu'elle permet selon lui d'éviter cette violence armée et l'extension du conflit à l'ensemble de la cité. En outre, elle ne met pas en danger l'indépendance de la cité, comme le fait son expression privée – l'une des deux humeurs recourant alors à une force extérieure à la cité pour s'imposer, au risque de voir cette force s'emparer du pouvoir.<sup>178</sup>

Cependant, l'expression institutionnelle de la désunion des grands et du peuple n'est pas en soi suffisante au maintien de la liberté. Le mélange étant essentiellement précaire, sans cesse bouleversé par la dynamique des désirs, les *Discours* insistent sur la nécessité de compléter constamment l'ordre de la république populaire à l'aide d'un certain nombre de dispositifs institutionnels. Machiavel semble à ce propos nouer deux préoccupations. La première est liée à l'idée d'une nécessaire adaptation du corps des lois à l'évolution des mœurs dans le temps long de

---

<sup>175</sup> Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 196.

<sup>176</sup> Machiavel, *Discours*, I, 39, I, 40, I, 50.

<sup>177</sup> Machiavel, *Discours*, I, 7, p. 204.

<sup>178</sup> Machiavel, *Discours*, I, 7, pp. 205-206.



l'histoire.<sup>179</sup> De ce point de vue, l'analyse de ce dispositif complémentaire préfigure sa réflexion sur le phénomène de la « corruption », qui nous occupera dans le chapitre suivant. Machiavel hérite sans doute aussi sur ce point d'une conviction de Tite-Live, selon qui il est nécessaire de modifier les lois d'une cité sur le temps long,<sup>180</sup> et la transpose à son analyse de la liberté. D'autre part, le cadre offert par la théorie humorale, qui permet de définir l'ordre institutionnel de la république populaire comme le « mélange » propice à la liberté, se trouve ici parcouru par un autre fil de l'analyse machiavélique, relatif à l'insatiabilité du désir humain, au mécontentement qui en découle, et au jeu des passions qui lui sont associées.

De fait, ce dispositif complémentaire est présenté comme un moyen d'agir sur les désirs des citoyens, notamment ceux des grands, dans un sens favorable au maintien de la république. Il ne s'agit pas à proprement parler de les réguler, mais de les conduire à s'exprimer dans le cadre juridique offert par l'ordre institutionnel de la république populaire. Ainsi, les chapitres I, 24 et 28-31, soulignent la nécessité, pour un gouvernement républicain, d'établir un système de récompenses et de punitions à l'égard des citoyens afin de favoriser les actions tournées vers l'utilité commune et de détourner de celles qui visent la satisfaction de l'intérêt propre. Ce dispositif agit soit en freinant et réfrénant, soit en satisfaisant les humeurs. Il a surtout une fonction de contention à l'égard des grands, de leur ambition et de leur insolence, et vise plutôt à satisfaire le désir du peuple, à le laisser s'exprimer, s'exhaler - [*sfogarsi*] – bien entendu selon une modalité prévue par la loi.

Le régime de la loi est donc en lui-même tout à fait déterminant aux yeux de Machiavel. Son analyse attire notre attention sur un terme que Machiavel emprunte au lexique politique de son temps tout en l'employant en un sens inhabituel : l'adjectif « civile », ou plus rarement son synonyme « politico », notamment dans les expressions « *vivere civile* » et « *vivere politico* ». Ces termes apparaissent dans la réflexion politique – d'abord en latin, puis en langue vernaculaire - avec la traduction des *Politiques* et de *L'Éthique à Nicomaque* au XIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'ils relevaient auparavant surtout de la culture ecclésiastique.<sup>181</sup> Du point de vue constitutionnel, le terme « politique » signifie l'existence de limites posées au pouvoir du gouvernement et renvoie à l'origine populaire de son autorité.<sup>182</sup> En Italie, la notion de « *regimen politicum* » et l'expression de « *governo civile* » s'imposent à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, à travers les textes de Ptolémée de Lucques et de Savonarole pour désigner le gouvernement républicain. Machiavel ne s'inscrit pas dans cette perspective. Il emploie aussi ces adjectifs à propos du principat ou du règne d'un seul homme (*Le Prince*, 9 ; *Discours*, I, 26) pour signifier que le prince n'obtient pas son pouvoir et ne se maintient pas à la tête du territoire par l'exercice de la violence, mais par la faveur du peuple ou des grands. Cependant, la notion de « *civiltà* » n'a pas seulement, dans son œuvre, cette signification négative. Elle renvoie aussi à une manière de faire respectueuse de la loi - faire des lois, les écrire, consulter à leur propos, les publier, les respecter.<sup>183</sup>

Il faut noter que, pour Machiavel, cette « *civiltà* » ne disparaît pas nécessairement dans des circonstances extraordinaires. Il existe en effet un ordre institutionnel conçu pour faire face à ces dernières sans abandon du régime de la loi : la dictature telle que Rome l'a conçue, exacte antithèse

<sup>179</sup> Machiavel, *Discours*, I, 39, p. 271.

<sup>180</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, IV, 4, Opus cit., discours de Gaius Canuléius, p. 392.

<sup>181</sup> N. Rubinstein, 'The History of the word « politicus »', in : *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, dir. A. Pagden, Cambridge University Press, 1987 ; A. Tenenti, *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, 1978, p. 156.

<sup>182</sup> A. Tenenti, *Ibid.*, p. 159 [ma tr.].

<sup>183</sup> Cf. à ce propos *Discours*, I, 34, 40 et 45. Il n'est pas absurde de la part de Machiavel d'utiliser aussi la notion de « civile »/« politico » à propos du principat ou de la monarchie. À partir de la traduction de *La Politique* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke, en effet, un débat s'est noué autour de l'association (ou de la distinction) entre le gouvernement politique et le gouvernement royal, et de leur commune opposition au gouvernement despotique. Ptolémée de Lucques semble être le premier à avoir refusé une telle association. Cf. à ce propos les remarques éclairantes de J. M. Blythe, in : *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Ages*, Opus cit., p. 42.

de la tyrannie. Machiavel n'y consacre qu'un chapitre dans les *Discours* (I, 34), mais celui-ci s'avère être d'une importance cruciale dans sa réflexion sur la liberté. Il s'inscrit ainsi dans la tradition de pensée qui, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, a vu dans la dictature une magistrature extraordinaire établie dans des situations de crise. Comme Tite-Live, il présente l'instauration de la dictature dans un contexte où les moyens « ordinaires » sont inefficaces : le temps de crise.<sup>184</sup> Celui-ci doit être distingué, dans son œuvre, de la « *necessità* », à travers laquelle Machiavel fait du principe d'exception conçu dans les traités médiévaux sur l'art de gouverner, un principe permanent pour penser l'action.<sup>185</sup> L'on doit toujours agir selon la nécessité, mais l'on ne se trouve pas toujours dans le temps de l'urgence et de la crise.

Pour faire face à la crise sans mettre en danger la liberté, il faut, dit Machiavel, avoir par avance prévu une institution *ad hoc*, soumise à des limites temporelles strictes et connues de tous et instaurée en vue d'une mission particulière. Le dictateur jouit d'une autorité appropriée à des circonstances extraordinaires, c'est-à-dire libre de toute contrainte supérieure tant dans le domaine de la délibération que de la décision. C'est ce qui explique la rapidité, et partant, l'efficacité de son action. Il n'est pas, en revanche, législateur. C'est pour cela qu'il n'est pas un danger pour le « *vivere libero* ». La prévision d'une telle magistrature évite au gouvernement d'avoir à violer la loi pour résoudre une crise :

Lorsqu'une institution de ce type manque dans une république, il faut ou bien qu'elle s'écroule en observant les institutions, ou bien qu'elle les viole pour ne pas s'écrouler. Or il ne devrait jamais arriver dans une république des événements que l'on doive traiter avec des moyens extraordinaires. Car, bien que le moyen extraordinaire ait été alors profitable, néanmoins l'exemple est nuisible. Car on crée ainsi l'habitude de violer les institutions pour le bien de l'État et ensuite, sous ce prétexte, on les viole pour son malheur. Une république ne sera donc jamais parfaite, si elle n'a pourvu à tout dans ses lois, prévu un remède pour tous les incidents et fourni la manière de le traiter.<sup>186</sup>

Ainsi, dans les temps ordinaires et extraordinaires, dans la « bonace » comme dans la « tempête », peut s'affirmer un ordre républicain civil.

\*\*\*

Cependant, afin de comprendre cet ordre républicain conçu par Machiavel, il ne suffit pas de mettre en évidence l'importance de l'expression institutionnelle de la désunion entre les grands et le peuple, ni celle du dispositif complémentaire de lois et de mesures destinées à orienter l'expression des passions et des désirs. En effet, d'autres éléments interviennent pour garantir le maintien de cet ordre. Tout d'abord, bien que l'analyse des conditions de la liberté renvoie pour l'essentiel aux *Discours*, il importe de prêter attention à une remarque qui clôt *Le Prince*, 5, à propos du nom de la liberté. D'autre part, les *Discours* développent deux séries de considérations, l'une relative à la religion, l'autre à la pauvreté, indispensables à la compréhension de ce qu'est pour Machiavel la république libre. Si elles sont intégrées à l'analyse des institutions romaines et présentées comme des éléments de l'ordre institutionnel du « *vivere libero* », elles introduisent cependant une dimension nouvelle dans la réflexion. Machiavel conçoit, à travers elles, un *ethos* de la liberté, qui n'apparaît pas dans l'analyse strictement institutionnelle développée précédemment.

---

<sup>184</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, Opus cit., III, 20, p. 294.

<sup>185</sup> M. Senellart, *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, Philosophies, 1989, p. 37 sqq.

<sup>186</sup> Machiavel, *Discours*, I, 34, p. 249.

Avant d'en venir à l'*ethos* de la liberté, qui constitue – aux côtés de l'expression institutionnelle de la désunion – la part essentielle de l'analyse machiavélique des conditions de la liberté, intéressons-nous un instant aux effets de la liberté et de son nom. Ils sont décrits dans l'unique chapitre du *Prince* où il est question des républiques, dans un moment où Machiavel s'interroge sur les manières de se maintenir dans une cité, une fois celle-ci conquise, en fonction du régime qui était auparavant le sien. Si Machiavel ne s'y attarde pas, le traitement qu'il accorde au cas des républiques conquises révèle que ce sont des ordres institutionnels qui se soutiennent par eux-mêmes, en vertu de leur qualité propre. Plus exactement, dès lors qu'existe un effet d'accoutumance à la liberté, l'ordre républicain exerce par lui-même un puissant effet d'attraction et cet effet est l'un des éléments de son maintien. C'est une particularité que ne partage pas le principat, dans lequel le lien qui unit le prince à sa cité est toujours fragile.<sup>187</sup>

Citons *Le Prince*, 5 :

Et qui devient patron d'une cité accoutumée à vivre libre, s'il ne la détruit pas, qu'il s'attende à être détruit par elle, parce qu'elle a toujours pour abri, dans la rébellion, le nom de la liberté et ses ordres anciens, qui jamais, ni par la longueur du temps, ni les bienfaits, ne s'oublient. Et quoiqu'on fasse ou qu'on y pourvoie, si les habitants ne se désunissent ou ne se dispersent pas, ils n'oublient pas ce nom ni ces ordres et ils y recourent tout de suite lors de chaque accident, comme fit Pise après avoir été placée cent ans sous la servitude des Florentins.<sup>188</sup>

Dans ce propos, le lecteur relève d'abord l'exemple de Pise, qui n'est pas anodin pour le lecteur florentin du début du XVI<sup>e</sup> siècle. En effet, Pise, soumise à Florence depuis 1406, se rebella en 1494, à l'occasion du passage de Charles VIII en Italie. Machiavel, comme secrétaire des Dix, participa activement à la difficile reconquête de la cité rebelle, qui s'étala sur 15 ans. Au-delà de la force de cet exemple pour ses contemporains, il faut souligner l'expression du « nom de la liberté », puisque ce nom lui-même est ici présenté comme un ferment de révolte et d'union des habitants d'une cité menacée par la conquête. Nous ne pouvons comprendre son pouvoir, son charme au sens étymologique du terme, qu'en rappelant le caractère équivoque de la notion de liberté chez Machiavel. Compte tenu de l'antagonisme entre les grands et le peuple, la thèse exposée dans *Le Prince*, 5, repose sur l'idée que les grands autant que le peuple font usage du terme de liberté pour définir leur désir et que cette double référence, bien qu'elle repose sur un malentendu sur le sens de ce terme – liberté du respect et de l'égalité pour le peuple, liberté de férocité et de domination pour les grands –, n'est pas perçue comme telle par ces protagonistes.<sup>189</sup> Machiavel lui-même, dans les *Discours*, I, 16, emploie la notion de liberté pour définir les désirs du peuple et des grands : ce sont deux désirs de liberté, le premier « pour vivre en sûreté » et le second « pour commander ».<sup>190</sup> De ce fait, la liberté et son nom apparaissent comme des éléments qui concourent au maintien de l'ordre républicain : ils introduisent un élément d'union des grands et du peuple, qui contribue à minimiser la contrariété de leurs désirs.

Nous verrons cependant que la corruption, amoindrit, voire annule, l'effet du nom de la liberté. L'hypothèse d'un effet unificateur du nom de la liberté, de la création d'une communauté à

---

<sup>187</sup> M. Foucault l'a bien souligné : « chez Machiavel, le Prince est en rapport de singularité, d'extériorité, de transcendance par rapport à sa principauté. Le Prince de Machiavel reçoit sa principauté soit par héritage, soit par acquisition, soit par conquête ; de toute façon, il n'en fait pas partie, il lui est extérieur. Le lien qui le lie à sa principauté est un lien soit de violence, soit de tradition, soit encore un lien qui a été établi par l'accommodement de traités et la complicité ou l'accord des autres princes, peu importe ; de toute façon, c'est un lien purement synthétique : il n'y a pas d'appartenance fondamentale, essentielle, naturelle et juridique entre le Prince et sa principauté. Extériorité, transcendance du Prince, voilà le principe. Corollaire du principe : dans la mesure où ce rapport est d'extériorité, il est fragile, et il ne va pas cesser d'être menacé » Texte 239, 'La gouvernementalité', in : *Dits et écrits*, 1978, Quarto Gallimard, 2001 [1994] p. 638.

<sup>188</sup> Machiavel, *Le Prince*, 5, p. 75.

<sup>189</sup> Nous empruntons ces expressions à l'analyse de M. Foucault, déjà citée dans notre chapitre II, à propos de la liberté de l'aristocratie guerrière (*Il faut défendre la société*, Opus cit., p. 131 sqq.).

<sup>190</sup> Machiavel, *Discours*, I, 16, p. 224.

partir d'une fiction (puisque ce terme est en réalité défini différemment par les grands et le peuple) ne sera pas exploitée plus avant.

Au delà des effets – provisoires – du noms de la liberté, la religion à Rome et la pauvreté des citoyens romains jouent un rôle essentiel dans la maintien de la république. Elles ne paraissent pas, de prime abord, s'inscrire dans l'analyse des conditions de maintien de la liberté. Pourtant, elles contribuent de manière déterminante à la vigueur de celle-ci. En effet, dans la mesure où l'expression institutionnelle de la désunion lui est essentielle, il faut s'assurer, autant que faire se peut, que les citoyens aient recours aux institutions. Or, ce geste ne va pas de soi, en particulier lorsque leurs désirs basculent dans l'excès, et c'est notamment dans la perspective de ce basculement que l'on peut comprendre l'attention accordé par Machiavel à la religion et à la pauvreté des Romains.

La particularité de son analyse tient à ce qu'il les envisage comme des éléments de l'ordre institutionnel - la conception de la religion comme institution civile est plus évidente à percevoir que la vision institutionnelle de la pauvreté.<sup>191</sup> La religion romaine et la pauvreté jouent leur rôle en amont des lois et des organes institutionnels destinés à réfréner ou à satisfaire les humeurs, en forgeant des coutumes ou des mœurs - Machiavel parle de « *costumi* » - appropriées à la liberté. Ainsi, la religion, comme élément de l'ordre institutionnel, incite au respect des lois ; elle créé ou 'affermit' un style de vie favorable au « *vivere civile* ». De la pauvreté découle aussi un style de vie défini par l'absence d'avidité et la fermeté d'âme, deux qualités propices au maintien de la liberté selon Machiavel. Si ces « *costumi* » sont le fruit d'une action législatrice, nous pourrions trouver que le terme même choisi par Machiavel et sa traduction en français par « mœurs » sont problématiques, dans la mesure où ils renvoient à des manières de se comporter, physiques ou morales, déterminées non par la loi, mais par l'usage. Nous verrons cependant qu'ils se justifient : à travers cette expression « *costumi* », Machiavel cherche en effet à désigner quelque chose qui est à la fois, et indissociablement, le fruit d'une action institutionnelle et la marque de sa limite.

La vision qu'a Machiavel des religions romaine et chrétienne et du rôle de l'Église catholique dans l'histoire italienne constitue une clé interprétative essentielle de sa réflexion et, à ce titre, a été abondamment commentée.<sup>192</sup> Nous ne l'abordons ici que du point de vue de la contribution de la religion au maintien de la liberté. À cette fin, il importe tout d'abord de considérer la position de « l'ilot textuel » constitué par les chapitres I, 11 à 15 des *Discours*, où est examinée la religion des Romains :

- le chapitre 4 : affirmation des effets favorables à la liberté des tumultes entre la plèbe et le sénat
- chapitre 5 : interrogation sur l'humeur la plus susceptible de devenir la gardienne de la liberté
- chapitre 6 : démonstration qu'il est impossible de mettre fin aux tumultes entre la plèbe et le sénat
- chapitres 7 et 8 : illustration du rôle des lois et des organes judiciaires dans le maintien de la liberté
- chapitres 9 et 10 : réflexion sur le temps de la fondation des cités et des fins poursuivies par les fondateurs
- chapitres 11 à 15 : commentaire des effets de la religion à Rome.

<sup>191</sup> Nous retrouvons là un aspect du commentaire important de L. Althusser : soulignant que Machiavel part de la religion comme d'une donnée de fait, il affirme qu'elle peut être considérée comme une « partie de l'idéologie d'État, pour ne pas dire appareil idéologique d'État », in : *Écrits philosophiques et politiques*, II, Tome II, Stock/IMEC, 1995, p. 243.

<sup>192</sup> Nous nous permettons à ce sujet de renvoyer à l'étude approfondie de E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pise-Rome, 1998. Cf. également, du même auteur, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, 1999, p. 74 sqq.

Les chapitres consacrés à la religion des Romains font donc immédiatement suite à l'analyse de la fondation des cités libres et des conditions de leur maintien. De ce fait, nous sommes tentés de voir en eux une contribution à cette analyse. L'examen des thèses qui y sont exposées confirme-t-il cette hypothèse ?

Dans le chapitre I, 11, Numa est présenté comme le second fondateur de Rome. Il y a organisé le culte des dieux :

Bien que Rome ait eu Romulus pour premier législateur et qu'elle lui ait été redevable, comme une fille, de sa naissance et de son éducation, cependant les dieux estimèrent que les institutions romaines n'étaient pas suffisantes pour un tel empire. Ils inspirèrent au sénat l'idée d'élire Numa Pompilius comme successeur de Romulus, afin que ce que celui-ci aurait oublié soit réalisé par Numa. Ce dernier, trouvant un peuple encore indompté, désireux de le réduire à l'obéissance par la paix, se tourna vers la religion comme absolument nécessaire au maintien d'une société civile.<sup>193</sup>

Dans ce chapitre, Machiavel met surtout en évidence l'effet d'obéissance qui découle de la religion, effet lié à la crainte de dieu.<sup>194</sup> Si, dans le domaine militaire, l'effet visé à travers la croyance religieuse est l'espoir, Machiavel insiste, à propos du « *vivere civile* », sur la crainte spécifiquement religieuse, la « *paura religiosa* », parfois même la terreur [*terrore*], qu'engendrent la croyance dans les dieux. C'est cette peur qui fait de la religion un élément indispensable au maintien de la liberté. La religion romaine, vecteur d'obéissance à travers le serment, apparaît comme le nécessaire adjuvant aux lois. Elle crée des obligations plus fortes que les lois elles-mêmes. Au même titre que la loi, mais avec plus d'efficacité, le serment est un instrument de gouvernement au sein de la cité et de commandement sur le champ de bataille.

L'analyse arendtienne de la notion d'autorité éclaire le sens de ce recours aux divinités. Si Numa et d'autres se sont réclamés de ces dernières, ce n'est pas parce qu'elles « commandent » aux hommes d'obéir à telle ou telle loi. La force liante de la religion tient plutôt à l'autorité des dieux, qui est un pouvoir d'un genre particulier. Selon le sens du verbe latin « *augere* », dont est issu le substantif « *autoritas* », elle « augmente » la loi. Autrement dit, cette dernière est approuvée par les dieux.<sup>195</sup> Le verbe employé par Machiavel à deux reprises est « *consigliare* ». Il indique que les lois sont recommandées par les divinités, mais non imposées ou dictées par elle. Les lois romaines ne sont donc pas, à proprement parler, des lois divines. Ce sont des lois humaines « approuvées ». Mais selon les termes de Mommsen rappelés par H. Arendt, une loi approuvée par les dieux est « plus qu'un conseil et moins qu'un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage ».<sup>196</sup>

Loi et serment ne sont pas seulement envisagés de manière séparée, le serment intervenant quand la loi n'est plus ou pas assez respectée. En effet, Machiavel rappelle dans le même chapitre que Numa, feignant un dialogue avec une nymphe, confère aux institutions qu'il met en place une sorte de lustre divin. Il se sert donc de la croyance dans les dieux de manière ordinaire dans la création (ou la réforme) des institutions à Rome, et non seulement dans des circonstances exceptionnelles – fondation, crise interne ou guerre. Il suit en cela un usage ancien :

En vérité, il n'a jamais existé dans un peuple de fondateur de lois extraordinaires qui n'ait eu recours à Dieu, parce qu'autrement elles n'auraient pas été acceptées. Nombreux sont, en effet, les principes connus

<sup>193</sup> Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 213.

<sup>194</sup> Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 213.

<sup>195</sup> H. Arendt, 'Qu'est-ce que l'autorité ?', in : *La Crise de la culture*, tr. dir. par P. Lévy, Gallimard, Folio Essais, 1972, p. 162.

<sup>196</sup> H. Arendt, *Ibid.*, p. 162.

d'un sage qui ne portent pas en eux des preuves assez évidentes pour convaincre les autres. Aussi les hommes habiles qui veulent faire disparaître cette difficulté ont-ils recours à Dieu. Ainsi firent Lycurgue, Solon et beaucoup d'autres, qui visaient le même but.<sup>197</sup>

La religion n'a pas seulement, dans cette perspective, un rôle à jouer au moment de la naissance de l'ordre institutionnel ; la croyance religieuse doit être entretenue par la suite, afin de maintenir continûment l'obéissance après l'avoir suscitée, indépendamment de la vie et de la mort des gouvernants. La religion romaine étant fondée sur « les réponses des oracles et sur la secte des devins et des aruspices »,<sup>198</sup> la république romaine a tout intérêt, en particulier, à entretenir la croyance dans ces réponses et, notamment, à empêcher la découverte de la manipulation des oracles, comme le souligne le chapitre I, 12.

Ce chapitre analyse deux autres effets de la croyance dans les dieux : l'union du peuple et sa bonté. Lorsque les lois sont, pour ainsi dire, parrainées par les divinités, elles font l'objet d'une obéissance respectueuse. Les citoyens ne songent pas à les remettre en question et les grands et le peuple s'affrontent sans outrepasser les lois et le « *vivere civile* » qui prévaut dans la république. À travers la religion, les gouvernants rendent le peuple bon et uni :

Les chefs d'une république ou d'un royaume doivent donc maintenir les fondements de la religion qu'on y professe : il leur est ainsi aisé de conserver le peuple religieux, et donc bon et uni.<sup>199</sup>

L'unité dont il est question ici ne correspond pas à l'harmonie civile. Elle doit être comprise négativement. Ainsi, dans ce même chapitre, Machiavel évoque le moment où le peuple romain découvre la « fraude » : les oracles parlent en réalité conformément à la volonté des puissants. Le peuple devient incrédule, et il est dès lors susceptible de rompre avec le « *vivere civile* », en refusant d'exprimer leur désir à travers les institutions existantes. L'unité d'une cité religieuse ne renvoie donc pas à un état de tranquillité, mais à un temps de l'histoire où les « tumultes » ne mettent pas en question l'expression institutionnelle de la désunion des grands et du peuple. D'autre part, la bonté dont il est question dans ce passage semble avoir des aspects strictement religieux - Machiavel évoque, en citant Tite-Live, la foi des hommes, respectueux et pleins de dévotion lorsqu'ils entrent dans un temple.<sup>200</sup> Elle se définit aussi en opposition aux « mœurs dépravées » de la curie romaine,

---

<sup>197</sup> Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 214.

<sup>198</sup> Machiavel, *Discours*, I, 12, p. 216.

<sup>199</sup> Machiavel, *Discours*, I, 12, p. 216. Dans cette citation, un point mérite d'être éclairé : Machiavel y parle des princes d'une république ou d'un règne. Comment comprendre l'idée que la république ait des princes ? Machiavel ne fournit, à ce propos, aucune explication. La réflexion cicéronienne sur la constitution de la république peut nous aider à formuler une hypothèse. Cicéron considère la république comme la constitution parfaite. Elle réalise à ses yeux l'idéal de la constitution mixte, combinant harmonieusement les trois formes possibles de gouvernement : le gouvernement monarchique représenté par les consuls, le gouvernement aristocratique représenté par le Sénat, le gouvernement démocratique représenté par les assemblées du peuple. Elle est en cela l'« *optimus status* » (*La République*, I, 35, 51, 71 et II, 30, 40, 65, 66 et *Des Lois*, I, 15). Malgré cela, elle ne se suffit pas à elle-même. Elle a besoin d'un chef qui la guide et, le cas échéant, la sauve lorsqu'elle est en péril : le « *princeps rector* » et le « *princeps liberator* ». Le premier veille à la santé de la république et, pour ce faire, détient l'« *auctoritas* », pouvoir qui relève du prestige moral, par différence avec le pouvoir légal, la « *potestas* ». Le « *princeps rector* » n'a aucun titre officiel, il n'ordonne rien, mais conseille, et ses conseils sont écoutés en raison de son prestige. Il est le premier citoyen, le meilleur d'entre eux – l'« *optimus civis* » -, grâce à ses mérites, ses talents, ses vertus. Sans commander, le « *princeps rector* » dirige et prend les initiatives que requiert le bien de l'Etat. Sa présence, notons-le, n'implique aucune réforme des institutions républicaines. Elle est, au contraire, étroitement liée, dans la pensée de Cicéron, au maintien de celles-ci, parfaites mais paradoxalement incapables de se maintenir elles-mêmes. De manière analogique, nous pouvons penser que Machiavel conçoit également l'idée que des citoyens, exceptionnels par leur vertu et leur prudence, doivent intervenir de temps à autres dans l'histoire d'une république afin de garantir l'obéissance à ses lois. Quoiqu'il en soit, et sous réserve d'autres éléments explicatifs, la présence de « princes » dans la république confirme que les institutions et les lois jouent un rôle essentiel en faveur de la liberté, mais insuffisant.

<sup>200</sup> Machiavel, *Discours*, I, 12, p. 216.

à son mode de vie dispendieux, en rupture avec les règles d'une vie passée au service de dieu. Elle renvoie à des mœurs caractérisés par la probité et l'absence de désir pour le luxe.

Comme le suggère l'analyse du droit romain développée par É. Benvéniste à partir d'une analyse du terme « *ius* » et de sa relation avec le verbe « *iurare* », il n'est pas étonnant que Machiavel ait pu formuler une telle relation entre la loi et la religion à partir du cas romain.<sup>201</sup> En effet, le verbe « *iurare* », qui correspond à l'acte de répéter la formule prononcée « *in verba alicuius qui praeit*, 'dans les termes que celui qui précède a indiqués' »,<sup>202</sup> a une signification religieuse.

Au demeurant, la conception développée par Machiavel s'appuie sur les analyses de Polybe, de Denys d'Halicarnasse et de Tite-Live sur l'histoire de Rome. Polybe consacre une brève analyse à la religion romaine, mais elle n'est en pas moins importante à ses yeux, puisqu'il la présente comme « la particularité la plus importante où se marque la supériorité de l'État romain ». <sup>203</sup> Le lien de causalité entre la cohésion de la cité, l'honnêteté des Romains et leur croyance est affirmé - « et je pense que Rome doit sa cohésion à cela même que l'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la superstition ». De manière originale, il insiste également sur le caractère dramatique de la vie religieuse romaine, auquel Machiavel lui-même n'a pas été insensible, comme le montre la description de la mise en scène sacrificielle et de ses effets sur l'esprit des hommes dans les *Discours*, II, 2.

De son côté, Denys d'Halicarnasse, après avoir évoqué la polémique entre ceux qui estiment que Numa a véritablement entretenu un rapport avec des divinités et ceux qui refusent le « fabuleux », analyse les bienfaits que Rome retira de ce rapport, vrai ou faux.<sup>204</sup> En relatant de manière détaillée l'organisation qu'il donna à la vie religieuse romaine, il rappelle la fin visée par Numa - inculquer aux hommes la piété en leur apprenant que les dieux sont la source et les garants de chaque bienfait et leur donner le sens de la justice -, et le résultat de son action - « contenir les citoyens dans les limites de la simplicité et de la modération ». <sup>205</sup>

Enfin, Tite-Live souligne le vœu de Numa - « Numa voulut que la ville nouvelle, fondée par la violence et les armes, soit fondée à nouveau, sur la base cette fois des lois et des institutions ». <sup>206</sup> Pour éviter que « l'oisiveté » n'entraîne des désordres civils que la peur des ennemis a jusque là contenus, Numa conçut que la première chose à faire était d'« inspirer la crainte des dieux », selon lui très efficace « sur un peuple naïf et encore primitif » <sup>207</sup>. L'effet recherché est, selon Tite-Live, parfaitement atteint : le souci constant de ne pas déplaire aux dieux développe chez les Romains un sens moral aigu et les incite à respecter les lois. <sup>208</sup>

Ce bref rappel des analyses des historiens antiques de Rome montre que Machiavel a abondamment puisé dans des sources riches de considérations sur les effets de la religion des Romains. Cependant, il s'en distingue en intégrant leurs observations à une analyse des conditions de maintien de la liberté. Ce constat de reprise et de détournement d'une source au profit d'une conception de la liberté vaut d'ailleurs également à propos de l'idée de la crainte des dieux. <sup>209</sup> Parmi les œuvres dont on sait avec certitude qu'elles ont été lues par lui, le *De Rerum natura* développe cette idée. <sup>210</sup> À l'époque médiévale et à la Renaissance, il s'agit d'un thème qui circule de manière

<sup>201</sup> É. Benvéniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, Opus cit., pp. 111-112.

<sup>202</sup> É. Benvéniste, *Ibid.*, pp. 118-119.

<sup>203</sup> Polybe, *Histoires*, VI, 56, Opus cit., p. 139-140.

<sup>204</sup> Denys d'Halicarnasse, *Les Origines de Rome*, II, 61, Opus cit., p. 189.

<sup>205</sup> Denys d'Halicarnasse, *Les Origines de Rome*, II, 75, Opus cit., p. 191 et p. 206.

<sup>206</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 19, Opus cit., p. 86.

<sup>207</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 19, Opus cit., p. 87.

<sup>208</sup> Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 21, Opus cit., p. 90.

<sup>209</sup> E. Cutinelli-Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Opus cit., note 14, p. 80.

<sup>210</sup> Lucrèce, *De la nature des choses*, V, v. 1161 sqq., Opus cit., p. 379 sqq.

large et diffuse, à partir de la philosophie d'Averroès et de l'œuvre de Marsile de Padoue, le *Défenseur de la paix*.

Une nuance doit être apportée à cette vision de l'usage fait par Machiavel des sources antiques. On remarquera en effet, dans ces chapitres, que sa préoccupation à l'égard des effets favorables de la religion à l'égard du « *vivere civile* » ne l'empêche pas de souligner par ailleurs la crédulité des croyants et l'usage que peuvent en faire les grands au détriment du peuple, dans une veine qui rappelle les analyses du *Prince*. Citons l'un des deux exemples évoqués à ce propos :

Le peuple romain avait créé des tribuns à autorité consulaire qui étaient tous, sauf un, plébéiens. Comme, la même année, une peste et une famine avaient éclaté et certains prodiges étaient apparus, les nobles saisirent l'occasion pour combattre la création des tribuns. Ils dirent que les dieux étaient en colère, parce que Rome avait attenté à la majesté de son pouvoir, et qu'il n'y avait qu'un remède pour les apaiser : ramener les tribuns à leur statut antérieur. Il en résultait que la plèbe, effrayée, voulut que les tribuns fussent tous nobles.<sup>211</sup>

Les grands usent de la peur pour assouvir leur désir au détriment du désir populaire.<sup>212</sup> La crainte de dieu ne fait donc pas l'objet, aux yeux de Machiavel, d'un usage univoque - elle peut être au service de la liberté comme devenir l'instrument d'un désir particulier.

La pauvreté constitue le second volet, plus bref, de la réflexion sur les mœurs associées au « *vivere libero* » de la république romaine. Machiavel ne l'aborde, pour l'essentiel, qu'au chapitre III, 25 des *Discours*, où il fait référence sans l'identifier à un passage de son œuvre - « nous avons démontré ailleurs que la chose la plus utile dans une république consiste à maintenir les citoyens dans la pauvreté ».<sup>213</sup> Il est vraisemblable qu'il pense au chapitre I, 37, dans lequel il dénonce la poursuite des richesses par les grands et le peuple et voit dans leur affrontement à ce propos le moment où les désirs basculent vers l'excès. Il affirme au cours de son analyse que « les républiques bien ordonnées doivent avoir de riches finances et des citoyens pauvres ».<sup>214</sup> Il s'agit d'une assertion faite en passant, dont le sens s'éclaire, *a posteriori*, à la lecture du chapitre III, 25 : c'est moins la pauvreté en elle-même que l'habitude de vivre pauvrement qui est le signe d'une république bien ordonnée. En effet, des citoyens accoutumés à vivre ainsi ne désirent pas les richesses. Partant, grands et peuple n'en viennent pas à l'affrontement armé à des fins personnelles, comme c'est le cas au moment où les Gracques promurent les lois agraires. Corrélativement, le trésor public est prospère, puisqu'il recueille les profits de la guerre. Surtout, l'habitude de vivre pauvrement crée selon Machiavel une fermeté d'esprit essentiel au maintien de la liberté :

L'autre chose remarquable, c'est la grandeur d'âme de ces citoyens. Placés à la tête d'une armée, ils accédaient à une magnanimité supérieure à celle de tous les princes ; ils n'avaient aucune estime pour les rois ni pour les républiques ; rien ne les effrayait ; redevenus de simples particuliers, ils redevenaient économes, humbles, attentifs à leurs maigres biens, soumis aux magistrats, respectueux de leurs supérieurs.<sup>215</sup>

Dans ce propos, la pauvreté des citoyens n'est pas seulement un fait économique. Elle correspond à un véritable style de vie qui favorise le maintien de la liberté.

La manière dont Machiavel fait intervenir la pauvreté dans son argumentation mérite d'être commentée pour son tour quelque peu acrobatique. Il semble tenté au chapitre I, 37, d'en faire l'un

<sup>211</sup> Machiavel, *Discours*, I, 13, p. 218.

<sup>212</sup> Cf. aussi *Le Prince*, 18, où Machiavel affirme que l'apparence de religion est au plus haut point utile au prince, car rien n'est plus apprécié du grand nombre.

<sup>213</sup> Machiavel, *Discours*, III, 25, p. 426.

<sup>214</sup> Machiavel, *Discours*, I, 37, p. 253.

<sup>215</sup> Machiavel, *Discours*, III, 25, p. 427.



des éléments de l'ordre institutionnel romain. Mais il ne peut l'établir, puisqu'aucune loi n'a été votée en ce sens. Malgré cela, il parviendra au livre III des *Discours* à la caractériser de cette manière, en soulignant l'absence de corrélation entre les honneurs et la richesse : à Rome, seul le mérite, et non la fortune personnelle, est pris en compte pour attribuer telle ou telle charge. Dès lors, la pauvreté apparaît favorisée, voire créée, par l'ordre institutionnel de cette dernière :

On ne peut croire qu'afin d'engendrer cet effet, un ordre fut meilleur que celui grâce auquel on voyait que la pauvreté n'empêchait personne d'accéder à une fonction ou à une dignité et que l'on allait chercher le mérite sous quelque toit qu'il habite.<sup>216</sup>

\*\*\*

À présenter en termes de « *costumi* » les effets de la religion et de la pauvreté à Rome, Machiavel introduit une complication par rapport à la relation de causalité envisagée jusqu'à maintenant à partir de la thèse énoncée au chapitre I, 4 - les « lois favorables à la liberté » sont issues de la désunion des grands et du peuple. Cette relation est vraie pour autant que les « *costumi* » de ces derniers sont tels qu'ils ne poursuivent pas les richesses et ne cherchent pas, en vertu de la crainte qu'ils éprouvent à l'égard des divinités, à transgresser le « *vivere civile* ». Sans cet *ethos* de la liberté, les lois favorables à la liberté ne pourraient émerger de l'antagonisme entre le désir du peuple et celui des grands.<sup>217</sup> Cet *ethos* ne peut se maintenir par la seule force contraignante de la loi, car « de même que les bonnes mœurs ont besoin de lois pour se maintenir, de même les lois ont besoin de bonnes mœurs pour être observées ».<sup>218</sup> Qu'advient-il quand ces mœurs deviennent mauvaises ?

---

<sup>216</sup> Machiavel, *Discours*, III, 25, p. 246 [tr. mod].

<sup>217</sup> M. Senellart en a suggéré l'existence dans une analyse de la censure romaine : « la censure n'est pas le pouvoir de la force qui contraint ni de la volonté qui oblige, mais celui du regard qui enregistre, classe, surveille, réprimande et juge. Pouvoir distinct de la violence et de la loi, et qui consiste dans la discipline des mœurs. De Machiavel à Rousseau, cette discipline entretient un rapport étroit avec la vertu civique, la liberté, l'obéissance et le bonheur. Aussi son analyse est-elle un élément essentiel du débat qui oppose, dans notre culture, la liberté des anciens et la liberté des modernes, ou ce que les Anglo-Saxons, depuis Isaiah Berlin, préfèrent appeler la liberté positive et la liberté négative. La question de la censure, ainsi, renvoie au problème de la formulation d'un ethos civique, i.e., d'un ethos de la liberté » 'Machiavel à l'épreuve de la gouvernementalité', in : *L'Enjeu Machiavel*, Opus cit., pp. 226-227. D. Taranto a également affirmé son importance pour Machiavel, en commentant la nature du binôme bonnes lois/ bonnes armes : « en outre, Machiavel croit qu'un tel binôme ne peut pas fonctionner au mieux s'il ne réussit pas à devenir l'ethos de la vie d'un peuple ; si, en somme, cette relation circulaire entre les bonnes armes qui produisent les bonnes lois et ces dernières qui sauvegardent les premières n'est pas garantie, de son côté, par un type de sanction qui n'est pas uniquement juridique et pénal » 'Sur la corruption chez Machiavel. Temporalité et espace privé', in : *L'Enjeu Machiavel*, Opus cit., p. 45

<sup>218</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, p. 227.

## IV

### ETHOS DE LA LIBERTÉ ET CORRUPTION

Non seulement la liberté doit sans cesse affronter son contraire, mais elle le porte en elle.<sup>219</sup>

La corruption est désignée par Machiavel comme la cause de la fin de la liberté républicaine à Rome : si la liberté est le produit de la désunion entre les désirs des grands et du peuple, ces désirs, pris dans une dynamique de l'insatiabilité, la détruisent. C'est en cela que la liberté porte, selon la formule de Roberto Esposito, son contraire en elle. Le phénomène de la corruption confère en ce sens une tonalité tragique au projet de « *vivere libero* ». <sup>220</sup> En effet, la formulation d'un tel projet est associée à une vision du mouvement de l'histoire des cités comme processus de corruption inéluctable. Cela conduit d'ailleurs Machiavel à définir un projet second, à la fois dans l'ordre des fins et dans l'ordre chronologique : celui de la cité durable. Lorsque la cité n'est plus à même de maintenir les institutions républicaines, elle peut néanmoins tenter de conserver son indépendance. La fin du « *vivere libero* » n'indique donc pas le point d'arrêt de l'action politique : les hommes doivent plutôt souhaiter perdre leur liberté et garder leur indépendance, que voir leur cité se dissoudre ou être conquise par une autre.

La corruption est un phénomène qui fait du temps le problème par excellence de la pensée et de l'action politique. À cet égard, J. G. A. Pocock définit avec pertinence le « moment machiavélien » comme celui où la république est confrontée à sa propre finitude temporelle, à la recherche d'une stabilité dans un flot d'événements perçus comme irrationnels. <sup>221</sup> La redécouverte de Polybe a pu contribuer à faire de la corruption un élément essentiel de la perception du temps dans la pensée politique florentine au début du XVI<sup>e</sup> siècle. <sup>222</sup> Son œuvre présente une conception du cycle naturel parcouru par les régimes politiques. Selon lui, la corruption résulte de l'excès ou de la domination d'un principe simple ; un régime mélangé demeure mortel, mais échappe en revanche durablement à ce cycle. La reprise d'une telle conception est perceptible à la Renaissance, selon une double perspective : d'une part, la finitude de toute vertu simple et particulière est affirmée ; d'autre part, s'impose l'idée que l'on peut prévoir le devenir des cités, puisqu'il s'inscrit dans un cycle immuable. <sup>223</sup> Cet héritage polybien est présent chez Machiavel. Il faut sans doute lui ajouter d'autres sources qui contribuent à nourrir chez lui une pensée cyclique et naturaliste : Avicenne, Lucrèce, et le platonisme, voire Platon lui-même puisque était alors disponible une traduction ficinienne de *La Politique* (le *De regno, Libro civile*), dialogue où l'art politique est défini à partir d'une conception de l'univers abandonné par le démiurge.

Cependant, trois explications de la corruption sont proposées par Machiavel dans les *Discours* : la première met en avant l'oubli de l'utilité commune, la seconde repose sur l'idée que

<sup>219</sup> R. Esposito, 'Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes', in : *Il Centauro*, 1983, p. 33 [ma trad.].

<sup>220</sup> Le caractère tragique de l'œuvre machiavélienne a déjà été souligné, pour d'autres raisons. Ainsi, G. Barberi-Squarotti l'a évoqué à propos des catégories de « nécessité » et de « fortune » dans *Le Prince*, in : *La Forma tragica del 'Principe' e altri saggi sul Machiavelli*, Leo S. Olschki, 1966.

<sup>221</sup> J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien*, Opus cit., p. XLVIII.

<sup>222</sup> J. G. A. Pocock, Ibid., p. 86.

<sup>223</sup> J. G. A. Pocock, Ibid., p. 88.

les cités sont des corps mortels, et la troisième renvoie au déplacement de la vertu dans le monde. La première peut d'abord être repérée dans le chapitre I, 2, à travers la reprise de la théorie polybienne de l'*anacyclosis*. La corruption y est expliquée par l'oubli des circonstances et des conditions d'émergence. Cet oubli est progressif et s'inscrit dans la durée - d'une génération à l'autre, le souvenir de ces circonstances et de ces conditions s'estompe, au point de disparaître. Cette amnésie progressive est celle des gouvernants qui finissent par négliger la « *commune utilità* » (ou encore la « *publica utilità* », le « *bene comune* »).<sup>224</sup>

Dans les *Discours*, l'expression de « *commune utilità* » n'a de sens qu'à propos de la république. Un principat, une monarchie ne visent pas l'utilité commune :

Le bien général n'est certainement observé que dans les républiques. Car on met en œuvre tout ce qui convient à ce propos. Quoiqu'il soit contraire à tel ou tel particulier, le nombre de ceux à qui il est profitable est si grand qu'ils peuvent toujours passer outre à l'attitude du petit nombre qui peut en être lésé. Il advient le contraire lorsqu'un prince gouverne.<sup>225</sup>

Elle ne désigne pas l'utilité envers le plus grand nombre. Elle se définit d'abord négativement : contre l'utilité de quelques uns.<sup>226</sup> À travers elle, il s'agit de ne favoriser personne et le bénéfique qu'en tire le grand nombre n'est qu'un effet second de ce parti-pris.

Au chapitre I, 2, des *Discours*, le processus de corruption est donc décrit à partir de l'opposition entre l'utilité commune et le propre, ou encore le personnel et le privé. Quel que soit le régime, il consiste en un renversement progressif de la hiérarchie entre l'utilité commune et les désirs propres. Les héritiers des premiers monarques se mettent peu à peu à « dégénérer par rapport à leurs ancêtres et à penser qu'un prince n'avait rien d'autre à faire qu'à surpasser les autres par le luxe, la lascivité et toutes sortes de licence ». <sup>227</sup> Ils provoquent ce faisant le passage à l'aristocratie. Les enfants des gouvernants aristocrates, « n'étant pas au fait des changements de la fortune, n'ayant jamais eu de malheurs et ne se satisfaisant pas de l'égalité entre citoyens » s'adonnent eux-mêmes à l'avarice, à l'ambition et au rapt de femmes, sans respect aucun du « *vivere civile* ». <sup>228</sup> Enfin, la multitude qui leur succède au pouvoir tombe rapidement dans une licence telle que chacun vit à sa manière, sans craindre autrui et en commettant chaque jour mille violences. <sup>229</sup>

À cette explication de la corruption en termes d'oubli de la part des hommes s'ajoute une seconde manière d'aborder ce phénomène, fondée sur l'idée de la mortalité des corps mixtes. Les cités sont des corps mixtes. Elles ont une durée de vie déterminée et progressent inéluctablement, bien ou mal gouvernées, vers leur propre fin. Cette vision apparaît dans les *Discours* de manière éparse, sans être véritablement thématisée. Mais elle n'en constitue pas moins un nouveau cadre de description et d'explication de la corruption, notamment dans le chapitre III, 1. Le sujet de la

<sup>224</sup> Dans la langue politique européenne, la notion d'utilité précède celle d'intérêt, cf. à ce propos Ch. Lazzeri et D. Renyé, *Politiques de l'intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, 1998.

<sup>225</sup> Machiavel, *Discours*, II, 2, p. 297.

<sup>226</sup> Cette opposition est marquée à diverses reprises : *commune utilità/ loro comodo* (I, 2), *publica utilità / privati cittadini* (I, 8), *bene comune et comune patria/ la sua propria successione* (I, 9), *il bene comune/ ambizione propria* (I, 9), *La comune libertà/ la potenza loro* (I, 18), *Privato/ pubblico* (I, 36), *Cittadini poveri/ pubblico ricco* (I, 37), *Tenere ricco il pubblico, poveri il privato* (II, 19), *Non andare contro al comune bene ma contro a pochi ambiziosi della città* (III, 12), *Pubblico / ambizione privata* (III, 22), *Utile pubblico/ propria utilità* (III, 30).

<sup>227</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, pp. 192-193.

<sup>228</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 193.

<sup>229</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 193.

corruption n'est plus, comme précédemment, le gouvernant oublieux, mais la cité. Observons qu'ici, à la différence de Polybe, Machiavel considère la mort des cités comme un événement absolu, et non pas comme le moment du passage à un autre régime politique : dans la pensée machiavélique, il n'y a pas de retour en arrière, « mais une immersion sans retour dans l'abîme du non-être politique ».<sup>230</sup>

Enfin, le préambule des *Discours*, II, témoigne d'une troisième façon d'envisager la corruption. Il insiste sur la variation du cours des choses humaines et invite ce faisant à concevoir une sorte de mouvement perpétuel et incessant de la vertu d'un peuple à un autre, d'une cité à une autre :

Les choses humaines étant toujours en mouvement, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent. On voit une cité ou un pays être organisés de façon civile par un homme de valeur et on les voit progresser vers un mieux pendant un certain temps [...] Pensant pour ma part à la façon dont procèdent les choses, j'estime que le monde a toujours été pareil et que toujours il y a eu en lui autant de bien que de mal. Mais je pense que le bien et le mauvais varient de pays à pays, comme on voit d'après la connaissance que l'on a des royaumes antiques, qui changeaient du bien au mal en fonction du changement de leurs mœurs, sans que le monde changeât.<sup>231</sup>

S'il n'est pas explicitement question de corruption dans ce texte, celle-ci n'en est pas moins en jeu dans les déplacements de la vertu. Machiavel se situe ici dans un nouvel espace, celui du « monde ». La vertu qui se trouve dans une cité à un moment donné se déplace dans une autre, selon une modalité qui demeure inexpliquée, mais n'en est pas moins inéluctable. Ce point de vue diffère des précédents non seulement par l'espace dans lequel il nous situe – le « monde » et non la cité –, mais aussi par le sujet considéré – la vertu et non les hommes ou la cité en tant que corps vivant. Mais il confirme leur implication : la corruption est inévitable et la lutte contre elle est vouée à l'échec.

Ces trois regards sur la corruption n'ont pas tous le même statut dans la réflexion sur la corruption du « *vivere libero* ». La lecture du chapitre I, 37, qui rend compte de la dégénérescence du régime républicain populaire, permet de les hiérarchiser. Machiavel y relate le conflit provoqué par les frères Gracques :

Réveillées par eux, elles [les lois agraires] détruisirent totalement la liberté à Rome. La puissance de leurs adversaires ayant redoublé, il s'alluma une telle haine entre la plèbe et le sénat qu'on en vint aux armes et aux violences, en franchissant toutes les normes et les coutumes d'une vie civile. Les magistrats étant incapables d'y remédier et aucune des factions n'espérant plus rien d'eux, on eut recours aux combinaisons privées et chacun des partis chercha un chef pour se défendre. Ayant abouti à ces troubles et à ces désordres, la plèbe confia sa réputation à Marius et le fit quatre fois consul ; il continua à si peu d'intervalles à être consul, qu'il le fut trois fois encore. Ne trouvant pas d'autre remède contre cette peste, la noblesse se mit à soutenir Sylla. Celui-ci, étant devenu le chef de son parti, on en vint aux guerres civiles et, après de nombreux assassinats et de nombreux changements de fortune, la noblesse l'emporta. Ces humeurs reprirent aux temps de César et de Pompée, parce que, César s'étant fait le chef du parti de Marius et Pompée celui du parti de Sylla, lors de leur confrontation César l'emporta. Il fut le premier tyran de Rome, de sorte que cette cité ne fut plus jamais libre.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> D. Taranto, 'Sur la corruption chez Machiavel. Temporalité et espace privé', in : *L'Enjeu Machiavel*, Opus cit., p. 43.

<sup>231</sup> Machiavel, *Discours*, I, Préambule, pp. 291-292.

<sup>232</sup> Machiavel, *Discours*, I, 37, p. 254.

À la lumière de ce récit, la fin du « *vivere libero* » à Rome apparaît précédée et causée par l'incapacité des magistrats à faire face aux conflits qui opposent grands et peuple par le biais de leurs moyens propres, c'est-à-dire la loi. La voie « ordinaire » cède le pas à la voie « extraordinaire », tandis que certains particuliers, qui nourrissent des ambitions personnelles, accèdent aux magistratures. L'inefficacité de l'action des magistrats résulte, semble-t-il, de la violence extrême et de l'intensité des conflits entre grands et peuple, en décalage avec les moyens dont ces magistrats disposent. Cette violence et cette intensité ont elles-mêmes pour cause l'enjeu de ces conflits – la richesse. Elles renvoient donc finalement à l'insatiabilité du désir humain.<sup>233</sup> Le regard n'est porté ici ni sur le voyage de la vertu dans le monde, ni sur la cité, mais sur les hommes qui l'habitent et l'évolution de leur désir.

C'est aussi ce regard qui s'impose dans les *Discours*, III, 1, où Machiavel expose de la manière la plus développée et la plus organisée son analyse de la corruption des cités et des moyens d'y contrevenir. Cette réflexion est centrée sur la cité comme corps, mais elle se prolonge en une description, étape par étape, du processus de corruption et des moyens de lutter contre elle, qui, en revanche, met au premier plan l'oubli par les hommes de la peur du châtement. Seule celle-ci fait obéir aux lois. L'action institutionnelle vise donc les hommes, et non la cité en tant qu'organisme corrompible ou les voyages de la vertu.<sup>234</sup>

Machiavel ne cherche pas, ou pas seulement, à déterminer la nature de la corruption et à en produire une définition. La corruption, dans les *Discours*, est toujours envisagée sous l'angle d'une intervention possible. Or, cette intervention ne peut avoir pour objet que les membres de la cité, et non la cité comme telle, ou la vertu. C'est donc l'explication par l'oubli de l'utilité commune, qui prime dans la conception machiavélique de la corruption.

Pourquoi, dès lors, deux autres explications de la corruption sont-elles présentées dans les *Discours* ? L'analyse fondée sur le caractère mortel des corps mixtes constitue peut-être un cadre général d'explication, dans lequel l'oubli des commencements est la cause effective de la corruption. Plus vraisemblablement, ce cadre général, de même que l'explication fondée sur le voyage de la vertu, permet à Machiavel de poser une limite à l'action contre la corruption. Lorsqu'il évoque la cité comme corps mixte, il affirme à la fois la possibilité de prolonger sa durée de vie grâce à un « *ordine* » approprié et sa nature mortelle et corrompible : il est possible d'agir, mais cette action rencontre, à un moment donné, une limite indépassable. Dans le même sens, l'idée du voyage de la vertu dans le « monde » suggère à la fois qu'une cité peut accomplir de grandes choses pendant le temps où elle est vertueuse, mais qu'elle connaîtra inévitablement un processus de dégénérescence, puisque la vertu la quittera. Machiavel, autrement dit, accorde à l'ordre institutionnel et aux lois du « *vivere libero* » une certaine efficacité contre la corruption, mais suggère aussi que cette efficacité est essentiellement limitée. Par ailleurs, la vision de la corruption comme résultat inéluctable d'un processus de dégénérescence des cités joue sans doute un rôle dans la rupture qu'opère Machiavel à l'égard de la conception providentialiste et chrétienne de l'histoire des cités : elle a en effet, à son époque, une connotation anti-chrétienne explicite.

---

<sup>233</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 254.

<sup>234</sup> L. Althusser a proposé une interprétation de la relation entre la théorie de l'anacyclosis et l'idée d'une vertu « errante ». Il s'engage dans l'examen de cette théorie après avoir affirmé que « le problème fondamental de l'État, qui hante Machiavel dans le remaniement de la typologie classique, est celui de la durée de l'État : Machiavel s'intéresse à une seule forme de gouvernement : celle qui permet à un État de durer » (*Écrits philosophiques et politiques*, II, *Opus cit.*, pp. 85-86). L'idée selon laquelle la quantité de bien et de mal est toujours identique dans le monde et s'y déplace permettrait à Machiavel de nier d'une manière spécifique la théorie des cycles : « en vérité, il n'y a plus de cycle, mais déplacement et répartition » (*Ibid.*, p. 91). Nous pensons, contrairement à L. Althusser, que la thèse de l'anacyclosis et cette dernière ne sont pas contradictoires : l'une envisage la question de la corruption à l'échelle du monde, l'autre, à celle de la cité.

Revenons au point de vue défini par l'oubli de l'utilité commune puisqu'il est privilégié par Machiavel. Dans le chapitre I, 37, la liberté apparaît mise en question dès lors que les membres de la cité s'affrontent en vue de satisfaire leurs désirs propres, au détriment de l'utilité commune. L'apparition d'un souci du propre, marqué par la poursuite des richesses et des honneurs, est le risque majeur couru par cet ordre institutionnel. Le chapitre I, 40, consacré à l'analyse de la création du décemvirat, confirme cette perspective.<sup>235</sup> L'erreur commise au détriment de la liberté, y affirme Machiavel, est de conférer une autorité sans contrôle ni limite temporelle à un homme, *a fortiori* lorsque les humeurs nourrissent des désirs trop vifs et que cet homme est « agité », c'est-à-dire mécontent et animé d'ambitions personnelles. C'est lui donner les moyens de satisfaire ses désirs « privés » et de détourner d'autres hommes de la considération de l'utilité commune.<sup>236</sup> Dès que nous pouvons repérer, dans la cité, la poursuite de fins « privées », qu'elle soit le fait d'un homme en particulier ou de l'une, voire des deux humeurs, il y a corruption. À travers cette thématique de l'oubli de l'utilité commune, cette corruption est liée à la conception du désir - insatiable et tendanciellement excessif – caractéristique de la pensée machiavélique.

\*\*\*

L'analyse machiavélique de la lutte contre la corruption s'appuie tout d'abord sur une comparaison avec la thérapeutique médicale, que Machiavel rend explicite cette comparaison au chapitre III, 1 des *Discours* :

La façon de les [les cités et les religions] rénover consiste, comme on l'a dit, à les ramener à leurs origines. Car il faut que les origines des religions, des républiques et des monarchies aient en elles-mêmes quelque vertu, grâce à laquelle elles puissent retrouver leur réputation initiale et leur premier développement. Comme, avec le temps, cette vertu se corrompt, si rien n'intervient qui la ramène aux sources, elle tue nécessairement ce corps. Les médecins disent, en parlant du corps humain : '*Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione*' [Qu'il s'y accumule chaque jour quelque chose qui a besoin d'un remède]. Ce retour aux origines, lorsqu'il s'agit des républiques, est réalisé soit par un accident extérieur, soit par une sage initiative intérieure.<sup>237</sup>

Nous retrouvons dans cette comparaison l'explication médicale de la maladie du corps humain par la présence excessive (et parfois le défaut) d'une humeur dans le corps. La théorie humorale rend compte de la maladie par le déséquilibre de la composition des humeurs, ou encore, par la prédominance (relative) de l'une sur l'autre. Cette explication par l'excès s'inscrit dans la continuité de cette analyse. Rétablir l'équilibre du mélange passera par une purgation du corps, afin de supprimer l'excès de telle ou telle humeur – en particulier dans la perspective du traité *Du régime des maladies aiguës*, qui présente la maladie comme un changement dans le corps et la guérison comme l'action d'opérer un changement en sens inverse et proportionné.<sup>238</sup>

L'idée de « retour aux principes » permet de traduire en termes d'action politique et institutionnelle la métaphore médicale de la purgation. Le retour est présenté comme une espèce

---

<sup>235</sup> Machiavel, *Discours*, I, 40, p. 258.

<sup>236</sup> Machiavel, *Discours*, I, 42, pp. 262-263.

<sup>237</sup> Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 370.

<sup>238</sup> Hippocrate, VI/ 2, *Du régime des maladies aiguës*, tr. de R. Joly, Les Belles Lettres, 1972.

d'altération [*alterazione*], c'est-à-dire, au sens aristotélicien du terme, comme une modification des qualités du sujet, mais non du sujet lui-même. Le retour aux principes, de fait, ne modifie pas l'être de la cité, puisqu'il la fait revenir à son état initial. Machiavel qualifie aussi ce retour aux principes de rénovation [*rinnovazione*].<sup>239</sup> Si l'idée de « *renovatio* » est diffusée par l'astrologie, si *La Politique* de Platon a pu en inspirer la formulation au début du XVI<sup>e</sup> siècle, il ne faut pas négliger ici sa source chrétienne.<sup>240</sup> En effet, dans ce chapitre, Machiavel fait explicitement allusion aux pratiques des ordres religieux dominicain et franciscain. Son insistance sur l'imitation de la pauvreté du Christ, qui fait écho à son analyse de la pauvreté des citoyens romains, est à cet égard notable :

Quant aux religions, on voit aussi que ces rénovations sont nécessaires, à l'exemple de la nôtre. Si elle n'avait pas été ramenée à ses origines par Saint François et Saint Dominique, elle se serait totalement éteinte. Car ceux-ci, par la pratique de la pauvreté et l'exemple de la vie du Christ, la ramenèrent dans le cœur des hommes, où elle s'était éteinte.<sup>241</sup>

Dans le cadre chrétien, la *renovatio* correspond à un retour à la perfection morale des origines du christianisme ou à l'esprit de la règle dans un ordre religieux spécifique. Le fait qu'à ses yeux, les cités soient de la même nature que les religions - des « corps mixtes » et des « *vivere commune* » - et qu'avant lui, Savonarole ait envisagé la réforme de la cité florentine à partir de cette idée de rénovation, facilite l'application d'une telle idée à la cité politique. Cependant, chez Machiavel, elle est mise au service de la cité libre.

Il développe une conception qui lui est propre du retour aux principes, comme retour au moment de la fondation de la cité, qui constitue sa propre version de l'idée de rénovation.

Son œuvre comporte une unique description du temps de la fondation. La vie en cité, *a fortiori* lorsque des lois sont établies pour faire régner la justice, y apparaît comme le seul lieu dans lequel les hommes peuvent préserver leur vie :

Au commencement du monde, étant peu nombreux, les habitants vécurent un temps dispersés comme des animaux. Puis, l'espèce se multipliant, ils se regroupèrent et, pour pouvoir mieux se défendre, commencèrent à considérer celui qui était le plus robuste et le plus courageux, le choisirent comme chef et lui obéirent. On commença alors à discerner les choses bonnes et honnêtes et à les distinguer des mauvaises et pernicieuses. Voyant que, si quelqu'un nuisait à son bienfaiteur, il en naissait de la haine pour l'un et de la pitié pour l'autre, on blâmait les ingrats, on honorait les plus reconnaissants et on pensait que de semblables violences pouvaient vous être faites. Pour écarter de tels maux, on se mit à faire des lois et à ordonner des punitions contre les contrevenants : telle fut l'origine de la justice.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 370.

<sup>240</sup> Cf. à ce sujet F. Chabod: « et cependant, dans cette affirmation du retour aux principes apparaît une attitude dont l'origine, loin d'être naturaliste, se trouve dans l'héritage d'une autre époque, présent de manière inconsciente chez Machiavel et ses contemporains, et dans son essence, profondément transformé par eux. En effet, la confiance dans le renouveau, dans le retour aux principes, en lesquels 'il convient' toujours 'qu'il y ait quelque chose de bon', est exactement analogue à la confiance qui, dans le champ religieux, avait dominé tout le moyen âge chrétien – orientation caractéristique de la mentalité religieuse en général et de la mentalité chrétienne en particulier, qui disposait, à un certain moment de l'histoire humaine, celui de son origine, dans la parole du Christ, des tables éternelles de sa loi, les principes qui encadraient, du début à la fin, toute la vie de l'humanité chrétienne. Le mythe du renouveau, sous la forme du retour à la vie morale élevée et pure des origines, contemplées comme l'âge de la perfection, avait été un mythe religieux, relevant de l'orthodoxie, ou au contraire, issue de l'ardeur des sectes hérétiques, mais quoiqu'il en soit, témoignage exemplaire de la vie morale médiévale » 'Niccolò Machiavelli' (1934), in : *Scritti sul Machiavelli*, Einaudi, 1964, pp. 218-219 [ma trad.].

<sup>241</sup> Machiavel, *Discours*, I, 3, p. 373.

<sup>242</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 192.

Ce récit des origines suggère que les hommes peuvent éprouver une crainte, plus forte que n'importe quelle autre, liée à la préservation de leur existence : celle de voir la cité disparaître et d'être contraint de retourner à cet état de dispersion et caractérisé par l'anomie. Nous pouvons faire l'hypothèse que l'idée du « retour aux principes » renvoie de manière spécifique à ce temps des origines. Il signifie, pour les membres de la cité, être replongés dans ce temps antérieur à la formation de la cité où les passions s'expriment sans retenue, où le risque de violence est le plus fort, et où, de ce fait, la peur est omniprésente.<sup>243</sup>

Remarquons qu'il existe, dans l'œuvre de Machiavel, d'autres tableaux qui jouent un rôle analogue à ce récit des origines : exercer une fonction repoussoir, qui contribue à l'émergence et au maintien d'un pouvoir, princier ou républicain. Tout comme lui, ils s'apparentent à des traumatismes - pour filer la métaphore médicale - qui, dans leur négativité même, constituent une assise essentielle de ce pouvoir. C'est par exemple la mise en scène par César Borgia de l'assassinat spectaculaire de son ministre Remirro d'Orca, qui fonde l'obéissance du peuple de Romagne :

Et l'occasion prise là-dessus, il le fit, à Césène, un matin, mettre en deux morceaux sur la place, avec un morceau de bois et un couteau sanglant à côté ; la férocité d'un tel spectacle rendit ces peuples en même temps satisfaits et stupides.<sup>244</sup>

Songez également à la description de l'état de l'Italie dans le dernier chapitre du *Prince*. Si elle renvoie, du point de vue contextuel, à la situation de l'Italie contemporaine de Machiavel, elle peut aussi être interprétée de façon générale comme l'horizon de tout pouvoir, princier ou républicain, qui n'aurait su anticiper sa propre perte :

... il était nécessaire que l'Italie fût réduite aux termes présents et qu'elle fût plus esclave que les Hébreux, plus asservie que les Perses, plus dispersée que les Athéniens, sans chef, sans ordre, battue, spoliée, mise en pièce, courue et qu'elle eût supporté toutes sortes de ruines [...] demeurée presque sans vie, elle est en attente de celui qui pourrait soigner ses blessures et mettre fin aux sacs de Lombardie, aux rançons du Royaume et de Toscane et la guérisse de ses plaies devenues depuis longtemps fistuleuses.<sup>245</sup>

De la même façon que la perspective d'un retour à l'état qui précède la fondation de la cité joue un rôle déclencheur pour le « retour aux principes » dans une cité corrompue, celle de l'invasion étrangère et de la « ruine » - militaire, matérielle, politique, etc. - constitue un garde-fou contre une politique ancrée dans son propre présent.

L'histoire de toute cité, quel que soit son régime, apparaît ainsi enserrée entre deux temps, celui qui précède la fondation et celui de la ruine. Leur mémoire est essentielle pour que le souci de la durée (par opposition à la considération exclusive du présent) détermine l'action de qui y détient le pouvoir. Dans le cas de la corruption du « *vivere libero* » au chapitre III, 1 des *Discours*, le retour aux principes est obtenu grâce au spectre de la ruine et de la conquête par un ennemi - la prise de Rome par les Gaulois :

Ce châtement venu de l'extérieur eut donc lieu pour que l'on restaurât les institutions de la cité, pour que l'on montrât à ce peuple qu'il n'est pas seulement nécessaire de maintenir la religion et la justice, mais encore d'estimer les bons citoyens et tenir davantage compte de leur vaillance que des facilités dont ils pouvaient croire être privés par leurs actions.<sup>246</sup>

---

<sup>243</sup> Cf. à ce sujet R. Esposito, 'Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes', in : *Il Centauro*, Opus cit., p. 34, et N. Badaloni, 'Natura e società in Machiavelli', in : *Studi storici*, 4, X, 1969, pp. 689-691.

<sup>244</sup> Machiavel, *Le Prince*, 7, p. 85.

<sup>245</sup> Machiavel, *Le Prince*, 26, p. 163.

<sup>246</sup> Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 371.



Cette description générale de la lutte contre la corruption, soutenue par l'image médicale de la purgation, fournit l'idée directrice de son analyse. Nous ne pouvons cependant nous en tenir à elle. D'une part, Machiavel conçoit différentes modalités d'intervention selon que la corruption est plus ou moins développée. Deux passages sont particulièrement importants à cet égard, les chapitres I, 17 et 18, et le chapitre III, 1 des *Discours*. Il y affirme l'existence de « degrés » [*gradi*] de la corruption (I, 18) ou de « temps » [*tempi*] (III, 1), qui exigent des manières d'agir distinctes, semble-t-il au nombre de trois. Nous retrouvons ici une idée qui lui est chère, celle d'une variation qualitative du temps qui requiert l'adaptation des modes d'action, ici rendue à travers la métaphore de l'adaptation de la forme à la matière :

On doit, en effet, faire des institutions et avoir des procédures différentes selon que le sujet est bon ou mauvais : la forme ne peut être la même, lorsque la matière est tout à fait à l'opposé.<sup>247</sup>

D'autre part, bien que la prise de Rome par les Gaulois ait rétabli l'obéissance aux lois et le respect de l'ordre institutionnel, le retour aux principes n'est pas toujours produit par un événement qui suscite la crainte de la dispersion et de l'absence de justice. L'autre voie qu'une cité peut emprunter pour un tel retour consiste en « une sage initiative intérieure », qui incite ses membres à obéir aux lois et à agir conformément à l'ordre institutionnel. Il nous reste donc à éclairer ce que Machiavel entend par cette « sage initiative intérieure ».

L'examen de ces trois temps met en lumière un moment où le « retour aux principes », en tant que retour à l'état initial du régime, est impossible à effectuer : il n'est alors plus question de rénover, mais d'innover. L'action menée contre le processus de corruption doit donc être appréhendée à partir de la double modalité de la rénovation et de l'innovation. Le prince, figure par excellence de l'innovation revient alors au centre de l'analyse. De ce fait, c'est une articulation entre *Le Prince* et les *Discours* que nous invite à considérer cette disjonction entre le retour à l'état initial et l'innovation.

Le chapitre III, 1, des *Discours* permet d'envisager le premier temps de la corruption qui couvre une période suivant immédiatement la fondation de la cité. Elle ne dure, selon Machiavel, pas plus de dix ans. Au delà, les hommes oublient la peur du châtement qui leur fait respecter les lois :

Chaque fois qu'advint l'un de ces événements remarquables et exceptionnels, il fut cause que l'on revint aux origines. Quand ils commencèrent à se faire plus rares, on laissa plus de place à la corruption des hommes, avec plus de dangers et de désordre. Car, entre l'une et l'autre de ces mesures, il ne devait pas se passer plus de dix années. Ce laps de temps étant passé, les hommes commencent à changer de comportement et à transgresser les lois. Si rien n'arrive qui leur rappelle les peines encourues et renouvelle la peur dans leur cœur, il apparaît alors tant de délinquants qu'on ne peut plus les punir sans danger.<sup>248</sup>

La peur se montre ici sous un nouveau jour : jusqu'à maintenant envisagée comme l'une des passions qui se manifestent dans le rapport conflictuel des grands et du peuple, elle apparaît ici utilisée contre les grands et le peuple par ceux qui détiennent les magistratures, afin de leur faire respecter les lois. Cet usage de la peur par les gouvernants relativise la distinction entre des « *ordini espressivi* » et des « *ordini repressivi* », entre l'ordre institutionnel de la république mixte et celui de la monarchie.<sup>249</sup> En réalité, si le « *vivere libero* » se définit comme un ordre institutionnel dans lequel les deux humeurs peuvent s'exhaler, il est néanmoins aussi nécessairement contraignant, au sens où le maintien de la liberté exige que la peur et la terreur du châtement soient toujours vivaces. La peur ne doit donc pas être, aux yeux de Machiavel, associée de manière exclusive au régime de

<sup>247</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, p. 228.

<sup>248</sup> Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 372.

<sup>249</sup> N. Matteucci, 'Machiavelli politologo', in : *Studies in Machiavelli* (ed. M. P. Gilmore), Sansoni, 1972, pp. 94-95.

la domination tyrannique, ni même monarchique, puisqu'elle apparaît ici comme l'un des instruments indispensables du maintien de la liberté.

Dans ce laps de temps de dix ans, où la peur du châtime fait son effet, ni les grands ni le peuple ne songent à exprimer des désirs excessifs. Aussi suffit-il, pour garantir le respect de la loi et le suivi des « manières » propres à l'ordre institutionnel républicain, d'un homme de vertu dont les exemples sur les autres citoyens ont un effet d'émulation, ou encore de voter une loi ou la réforme d'une loi préexistante.<sup>250</sup> À titre d'exemple, prenons la création des censeurs à Rome, que Machiavel évoque au chapitre I, 49, comme une cause puissante du ralentissement de la corruption (le terme employé pour la décrire est « *provvedimento* », qui ne correspond pas à une réforme de l'ordre institutionnel, mais à une mesure législative ponctuelle venant compléter l'appareil de lois préexistant, afin d'en garantir l'efficacité).<sup>251</sup> De manière significative, les *Discours* s'achèvent sur un chapitre, « *Pour rester libre, une république doit prendre constamment de nouvelles mesures ...* », qui revient sur la nécessité de nouveaux et fréquents « *provvedimenti* » afin de maintenir la liberté, en fonction des progrès du processus de corruption.<sup>252</sup>

Si les gouvernants laissent passer ces dix ans, les hommes oublient la peur du châtime. Commence alors le second temps de la corruption. Les moyens employés précédemment deviennent inefficaces :

Si les mesures susdites et ces cas exemplaires avaient eu lieu tous les dix ans dans cette cité, elle [Rome] ne se serait jamais corrompue. Dès qu'ils commencèrent à se raréfier, la corruption commença à s'amplifier. Car, après Marcus Regulus, on ne vit plus aucun exemple semblable et, avant qu'apparussent les deux Catons, il y eut une telle distance entre le premier et les seconds, puis entre ces derniers, et ils furent si seuls, qu'ils ne purent rien faire de bon avec leurs bons exemples.<sup>253</sup>

Les exemples de vertu et les « *provvedimenti* » ne peuvent, dans cette phase, aller contre le mouvement de la corruption. Machiavel met en lumière deux nouveaux « *modi* » d'intervention. L'un est extra institutionnel - un événement extérieur peut survenir, qui donne à la cité libre la chance de retrouver son état initial (c'est l'exemple de l'invasion des Gaulois). L'autre consiste dans une réforme de l'ordre institutionnel lui-même, et non plus seulement des lois, rendue nécessaire par le décalage entre les lois qui ont évolué et cet ordre demeuré le même.<sup>254</sup>

La réforme de l'ordre institutionnel, conçue en ces termes pour faire face au développement de la corruption, apparaît cependant très ardue. Machiavel envisage et illustre surtout son échec.<sup>255</sup> Il semble qu'à ses yeux, dès lors qu'une cité a laissé se développer la corruption au point de rendre nécessaire une réforme de l'ordre institutionnel, elle se trouve, en raison de la difficulté d'accomplir celle-ci, confrontée à la nécessité d'une mutation « extraordinaire ». Aussi passons-nous directement au troisième temps de la corruption, défini par cette nécessité. Rien ne sauvera la cité à l'exception des moyens que Machiavel a recommandé d'éviter autant que possible : des moyens violents et, si l'on peut risquer cette expression, hors-la-loi.<sup>256</sup>

<sup>250</sup> Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 371.

<sup>251</sup> Machiavel, *Discours*, I, 49, p. 271. Tite-live déclare plus brièvement, mais dans le même sens, que la censure « modeste à l'origine », « prit par la suite un développement considérable, puisqu'il appartient aux censeurs de contrôler la morale et la bonne conduite des Romains... » in : *Histoire Romaine*, IV, 8, Opus cit., p. 399.

<sup>252</sup> Machiavel, *Discours*, III, 49 : « bien que ces maladies produisent de graves effets dans une république, elles ne sont pas mortelles, car on a presque toujours le temps de les soigner. Mais on n'a pas le temps de le faire quand elles concernent l'État, et elles entraînent sa ruine, si elles ne sont pas soignées par un homme sage », p. 461.

<sup>253</sup> Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 372.

<sup>254</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, pp. 227-228.

<sup>255</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 229.

<sup>256</sup> De ce point de vue, il nous semble important de nuancer l'opposition qu'établit B. Binoche entre Machiavel et Montesquieu. Selon lui, Montesquieu préférerait, à l'inverse du florentin, « *prévenir* » plutôt que « *guérir* ». Machiavel

Nous quittons ici la perspective du « retour aux principes » pour aborder la question des conditions de l'innovation. Machiavel n'en traite pas exclusivement, contrairement à une opinion répandue, dans *Le Prince*. Elle constitue au contraire un thème à partir duquel tracer un trait d'union entre cette œuvre et les *Discours*, dans la mesure où le prince a les qualités appropriées aux situations « extraordinaires ». Ce troisième temps de la corruption est envisagé à travers un terme spécifique, celui de « *mutazione* ». Machiavel emploie, pour désigner le passage d'un régime à un autre, le verbe « *mutare* », ainsi que le substantif qui lui correspond, « *mutazione* ». Ce passage est également désigné, dans son œuvre, par les verbes « *alterare* » et « *variare* » ou leurs substantifs correspondants « *alterazione* » et « *variazione* ». Toutefois, alors que l'usage dominant du « *mutazione* » est celui du changement de régime, le sens de ces verbes est dilué dans une acception plus vague et plus générale des deux autres termes : l'« *alterazione* » décrit une transformation, le plus souvent de l'état d'esprit des humeurs dans la cité, et parfois une réforme ou un changement de régime ; « *variazione* » sert beaucoup à Machiavel pour signaler la variation qualitative du temps et de la fortune, mais aussi le voyage de la vertu et du mal dans le monde, et parfois seulement les changements de régime.

Le changement de régime que décrit le terme « *mutazione* » implique pour sa part une véritable rupture avec la forme précédente, un changement de nature, distinct d'une réforme des institutions.<sup>257</sup> Les autres usages du verbe « *mutare* » ou du substantif « *mutazione* » confirment que Machiavel envisage à travers eux un changement de nature et non de qualités (il les emploie à propos d'une modification dans la manière de faire la guerre, et plus souvent, à propos de la nécessité pour les hommes de changer leur nature afin d'agir en adéquation avec une nouvelle qualité des temps).<sup>258</sup> Si la « *mutazione* » désigne, dans le cas de l'histoire des cités, un changement de régime, elle ne correspond pas pour autant à l'idée moderne de révolution.<sup>259</sup> Celle-ci décrit un changement de régime en vue de la liberté, alors que la « *mutazione* » apparaît essentiellement chez Machiavel dans une analyse de la corruption, c'est-à-dire des causes du déclin de la liberté, et est employé, dans d'autres contextes, autant pour décrire le passage de la tyrannie à la liberté que le mouvement inverse. Si elle peut être rapprochée de l'idée de révolution, c'est au sens pré-moderne de celle-ci : le retour aux principes peut en effet s'apparenter à une « révolution » entendue au sens de retour en arrière, au point de départ.

C'est à propos du changement de régime désigné par ce terme de « *mutazione* » que prend pleinement sens la métaphore de la forme et de la matière présente dans les *Discours*, I, 18 : « la forme ne peut être tout à fait la même lorsque la matière est tout à fait à l'opposé ». Cette métaphore permet de décrire le processus de réforme de l'ordre institutionnel, rendu nécessaire par l'évolution de l'*ethos* des citoyens romains. Ceux-ci étant devenus méchants [*cattivi*], l'ordre institutionnel doit être revu : la cité, parvenue à un degré extrême de corruption, ne peut se contenter de la « *rinnovazione* » ; l'« *innovazione* » est devenue nécessaire.<sup>260</sup> L'usage de cette métaphore a une portée polémique qui, comme c'est souvent le cas avec les métaphores machiavéliennes, peut passer inaperçue à un esprit contemporain, mais mérite d'être éclairée. En affirmant que la forme doit être adaptée à la matière, Machiavel remet en effet en cause la thèse du

---

serait partisan des moyens extraordinaires et des retours brutaux à la vertu des commencements (*Introduction à la lecture de Montesquieu*, PUF/ Les grands livres de la philosophie, 1998, p. 111). Cela n'est vrai qu'en partie. Tous deux accordent en fait leur préférence à la prévention. C'est seulement lorsque la corruption est parvenue à un point extrême que le recours aux moyens extraordinaires s'impose pour Machiavel.

<sup>257</sup> Cf. par exemple, Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 193 et III, 3, p. 375.

<sup>258</sup> Machiavel, *Discours*, III, 9, p. 398.

<sup>259</sup> Dans le contexte de la révolution française, la traduction de « *mutazione* » en français par « révolution » a été proposée par Fr. Testard, dans l'édition Volland de 1793, pour l'occurrence repérée dans le chapitre I, 2, et par Toussaint Guiraudet pour celles repérées dans les chapitres I, 49 et III, 7 (la traduction de ce dernier est reprise dans l'édition Berger-Levrault des *Discours*, 1980, préfacée par Cl. Lefort). Mais ce choix de traduction n'a rien de systématique.

<sup>260</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, pp. 228-229.

primat absolu de la forme sur la matière.<sup>261</sup> Les implications d'une telle critique sont fortes pour la pensée politique, eu égard aux démarches qu'elle adopte et à la finalité qu'elle se donne : si l'on accepte cette remise en cause, il est peu probable que la recherche du meilleur régime dans l'absolu conserve une pertinence ; l'objet de la réflexion politique est plutôt l'ordre institutionnel adapté à chaque cité, à son histoire et à son évolution, et les éventuelles variations de cet ordre, en fonction de la qualité des temps. L'analyse de la « *mutazione* » illustre ce changement d'objet.

Cette « *mutazione* » a un acteur principal : l'homme méchant et prêt à user de violence. Reportons-nous, pour le présenter, au chapitre I, 18 des *Discours*, dans lequel Machiavel propose à son lecteur une expérience de pensée (se placer dans le contexte d'une cité très corrompue) afin de répondre à la question suivante : une cité très corrompue peut-elle demeurer républicaine ?<sup>262</sup> La réponse à cette question est négative. Un tel contexte exige en effet à ses yeux l'intervention d'un homme seul, qui s'élèvera au pouvoir, selon toute vraisemblance, par ambition personnelle :

Quant à renouveler ces ordres d'un coup, quand chacun reconnaît qu'ils ne sont pas bons, je dis qu'il est difficile de corriger des défauts que l'on perçoit bien. Pour le faire, il ne suffit pas d'user de moyens ordinaires, car ils sont mauvais, mais il faut en venir à des moyens extraordinaires, tels que la violence et les armes, et devenir avant tout maître de la cité pour pouvoir en disposer à sa façon. Parce que recréer un ordre civil dans une cité suppose un homme bon, et que devenir prince d'une république suppose un homme méchant.<sup>263</sup>

Si un tel homme n'apparaît pas, le sort le plus probable pour une cité corrompue est d'être conquise et soumise au commandement d'une autre ; si un homme méchant conquiert le pouvoir dans la cité, il la soumettra à son autorité royale, potentiellement tyrannique.

La figure de l'homme méchant apparaît, dans ce propos, essentielle à la mutation extraordinaire du régime de la cité. À la différence du « *princeps liberator* », conçue par Cicéron, qui intervient pour rétablir les institutions de la république lorsque celles-ci sont corrompues, un tel homme agit de sa propre initiative et n'attend pas l'accord des pouvoirs publics, pas plus qu'il ne les conseille. Il intervient en marge du droit positif, qu'il rétablira plus tard. L'homme méchant et cruel du chapitre I, 18, partage certes avec ce prince cicéronien l'initiative de l'action dans un contexte où le « *vivere libero* » est mis en danger. Cependant, il s'en distingue encore par les fins qu'il poursuit, puisqu'il nourrit une ambition personnelle. Il se rapproche en revanche du prince imaginé par Machiavel. Si le principat n'est pas l'issue nécessaire de la république corrompue, la situation d'extrême corruption envisagée dans les *Discours* I, 18, exige en effet des « qualités » semblables à la conquête du pouvoir – capacité à saisir les occasions et à user de violence, ambition personnelle – et elle ressemble au moment de crise décrit dans *Le Prince* – crise d'une cité et d'un territoire envahis par des ennemis extérieurs.<sup>264</sup>

Lorsque la cité atteint ce troisième temps, le risque est donc grand pour elle de perdre sa liberté au sens de « *vivere libero* » et de ne conserver, au mieux, que sa liberté au sens d'indépendance. Dès lors que la liberté au sens des institutions républicaines ne peut plus être maintenue, c'est la liberté comme indépendance de la cité qui doit être visée, quitte à changer de

---

<sup>261</sup> Cette thèse, présente jusque dans la réflexion politique renaissante, a une genèse médiévale complexe, puisqu'elle s'enracine initialement dans la lecture et le commentaire des œuvres d'Aristote, puis se développe, chez Saint-Thomas, contre les traités aristotéliens de biologie et de physique, considérés comme hérétiques et interdits dans les universités au XIII<sup>e</sup> siècle et contre les thèses d'Averroès, dont les œuvres médicales et le commentaire à la *Métaphysique* suggèrent l'idée d'une force plasmatisque dans la matière même, permettant le développement de la forme.

<sup>262</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, p. 227.

<sup>263</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, p. 229.

<sup>264</sup> Nous sommes de ce point de vue en désaccord avec H. Baron, 'Machiavelli : The Republican citizen and the author of the Prince', in : *English Historical Review*, 1961, pp. 232.

mode de gouvernement. Ainsi, en raison du processus de corruption, la cité républicaine est confrontée, au cours de son histoire, à l'éventualité d'un changement de régime [*mutazione*], afin de se préserver en tant que cité. L'œuvre de Machiavel est donc porteuse d'un double projet politique. Selon la qualité des temps et l'histoire de la cité, elle promeut soit les institutions libres et le régime républicain, soit un régime durable, quel qu'il soit. De ce fait, l'œuvre machiavélienne s'adresse à deux sujets de l'action différents – le gouvernement républicain et la cité – selon le temps dans lequel se situe son analyse.

\*\*\*

Cette conception de la corruption comme processus graduel constitue un autre point de rencontre entre Machiavel et la pensée médicale de son temps. Cette caractéristique exige en effet de la part des gouvernants qu'ils soient capable de prévoir et d'anticiper le changement : une cité lutte d'autant plus efficacement contre la corruption qu'elle la repère à l'avance. C'est ce constat qui fournit l'occasion d'un autre emprunt à la théorie médicale : il s'agit, pour le gouvernant comme pour le médecin, d'« observer l'invisible à partir du visible ».<sup>265</sup> Bien qu'il soit difficile de déceler une maladie, lorsque aucun de ses symptômes n'est visible, cela est pourtant nécessaire car la maladie risque de devenir incurable si elle n'est pas diagnostiquée suffisamment à l'avance.<sup>266</sup> Une telle qualité est nécessaire en général à ceux qui gouvernent :

Car les Romains firent en ces occasions tout ce que les princes sages doivent faire : ils ne doivent pas seulement prendre en considération les désordres présents, mais ceux à venir, et s'y opposer de tous leurs efforts. Si, en effet, on les prévoit de loin, on peut facilement y remédier, mais, si l'on attend qu'ils approchent, le médicament ne vient pas à temps, parce que la maladie est devenue incurable. Il arrive avec elle comme avec les phtisiques, selon ce que disent les médecins : leur mal à son début est facile à soigner et difficile à diagnostiquer, mais, avec le passage du temps, s'il n'a pas été d'abord diagnostiqué et traité, il devient facile à diagnostiquer et difficile à soigner. Ainsi advient-il dans les affaires d'Etat ; parce que, si on les diagnostique de loin (ce qui n'est donné qu'au sage <prudente>), les maladies qui y naissent sont promptement guéries ; mais quand, pour ne pas les avoir diagnostiquées, on les laisse croître au point que chacun les diagnostique, il n'y a plus de remède.<sup>267</sup>

La capacité à déceler l'invisible joue cependant un rôle particulier dans la lutte contre la corruption de la cité libre. C'est un rôle préventif, qui consiste à observer la sémiologie de la corruption. Nous pouvons repérer l'importance que lui accorde Machiavel dans l'attention qu'il porte, à la suite de Tite-Live et d'Aristote, aux « petites choses » et en particulier au domaine privé, dans lequel peuvent se produire des événements dont l'incidence sur les « affaires d'état » est imprévisible. De tels événements, en apparence anodins, sont le signe qu'il faut procéder à des réformes contre l'expression excessive des désirs des grands ou du peuple.<sup>268</sup> Ainsi, un épisode en apparence sans gravité – un conflit sentimental et privé – eut une issue publique et bouleversante pour la cité d'Ardea : elle est envahie par les Volsques appelés par la plèbe, qui la réduisent à la famine, puis par Rome, appelée par les nobles. Les cités peuvent donc connaître des bouleversements importants – séditions, invasions – à cause d'« incidents ». Les intrigues qui se nouent pour la possession des femmes semblent d'ailleurs constituer un *topos* dans cette sémiologie

---

<sup>265</sup> Nous reprenons une expression du traité hippocratique *Du régime*, VI/1, I, 11, 1, éd. R. Joly, Les Belles Lettres, 1967, p. 13.

<sup>266</sup> Hippocrate, *Ibid.*, I, 2, 4, p. 4.

<sup>267</sup> Machiavel, *Le Prince*, 3, p. 115.

<sup>268</sup> Machiavel, *Discours*, III, 26, p. 427.

de la corruption (Machiavel rappelle à cet égard deux exemples antiques, l'épisode de Lucrece sous les Tarquins et de Virginia sous les Décemvirs et se réfère à Aristote qui « cite les outrages commis à cause des femmes, les stupres, les viols et les ruptures de mariage »<sup>269</sup>).

À l'observation attentive du domaine privé, il faut ajouter la surveillance des citoyens qui dissimulent leur ambition personnelle derrière des actions en apparence destinées à bénéficier au plus grand nombre. Elles sont analysées dans les *Discours*, III, 28, 'On doit surveiller les actions des citoyens, car souvent sous une bonne action se dissimule un début de tyrannie'. Machiavel y distingue deux manières d'acquérir de la réputation dans une cité, l'une privée, l'autre publique, et invite tout gouvernement républicain à suspecter ceux qui adoptent la première, toujours suspecte d'être au service d'une ambition personnelle, nuisible à la liberté.<sup>270</sup>

À l'époque de Machiavel, deux conceptions médicales s'opposent à propos de l'observation de l'invisible à partir du visible. Trois textes de Galien en témoignent, qui évoquent l'opposition entre la conception « dogmatique » et la conception « empiriste » du diagnostic : *Des sectes pour les débutants*, *Esquisse empirique* et *De l'expérience médicale*.<sup>271</sup> Machiavel est-il « dogmatique » ou « empiriste » ?

Pour les médecins dogmatiques, les causes des plupart des maladies ne sont pas visibles car elles se situent à l'intérieur du corps. La seule manière de les découvrir est de les inférer à partir de symptômes. Cette inférence, du visible à l'invisible, est appelée indication [*endeixis*]. Pour les empiristes, nous ne pouvons connaître que ce qui est visible ou évident ; seule l'expérience est un instrument certain de la connaissance :

L'empirisme s'en tient à ce qui est observable par soi-même (autopsia), à ce qui a été observé par les autres et rapporté et/ ou consigné par écrit (historia), et à ce qui est analogiquement dérivable de ce qui est observé, ce que les empiriques appellent le 'passage au même'.<sup>272</sup>

Cependant, les empiristes ne sont pas anti-rationalistes. Ils pratiquent aussi une inférence – dénommée épilogisme – qui porte sur un objet provisoirement caché. Ils ne refusent que la démonstration [*apodeixis*] qui reposerait sur des inférences portant sur l'inobservable. L'observation recommandée par Machiavel relève plutôt du second type d'inférence, l'inférence empiriste, l'épilogisme : il ne s'agit pas de déceler les véritables causes de la maladies à partir de symptômes – ce qui est l'objet de l'*endeixis* dogmatique -, mais de déceler la maladie à partir des signes précurseurs, qui passent aisément inaperçus lorsqu'on n'y prête pas attention.

Au-delà de cette capacité particulière à déceler l'invisible dans le visible, il existe de manière générale une proximité marquée entre l'analyse machiavélienne de la corruption et la définition de la pratique du médecin issue de la tradition hippocratique-galénique. En effet, la médecine d'inspiration hippocratique-galénique repose sur la conviction que l'intervention humaine sur la maladie est possible et potentiellement efficace. Elle s'oppose à l'emprise exclusive du divin sur le cours des choses. Or, l'affirmation de la possibilité et de l'efficacité de l'intervention humaine correspond à une exigence essentielle dans la pensée machiavélienne de la liberté, même si elle rencontre des limites dans la lutte contre la corruption. Machiavel lui-même les reconnaît, mais il trouve dans la médecine un langage qui affirme au mieux la possibilité de l'action humaine, parce que l'art médical s'est fondé dans l'opposition à la thèse de la toute-puissance du surnaturel. D'autre part, l'art du médecin consiste 1° à prévenir la maladie à travers l'élaboration d'un régime

<sup>269</sup> Machiavel, *Discours*, III, 26, p. 428. cf. Aristote, *Les Politiques*, V, 4, 1, Opus cit., p. 354. et V, 8, 2, Opus cit., p. 373.

<sup>270</sup> Machiavel, *Discours*, III, 28, pp. 430-431.

<sup>271</sup> Au début du XVI<sup>e</sup> siècle, *Des sectes pour les débutants* figure dans le canon des seize œuvres de Galien enseignées dans les écoles. *Esquisse empirique* est traduit en latin par Nicolas de Reggio. Enfin, *De l'expérience médicale*, d'abord traduit en syriaque et en arabe, est disponible de manière fragmentaire grâce à la traduction latine d'un médecin de Modène, Augustinus Gadaldinus.

<sup>272</sup> P. Pellegrin, *Traité philosophiques & logiques*, Opus cit., p. 36.

approprié, 2° à déceler ses commencements au moyen d'une symptomatologie appropriée, 3° à la diagnostiquer lorsqu'elle s'est imposée et 4° à la soigner. Ces étapes médicales correspondent à la manière dont Machiavel envisage la lutte contre la corruption du régime libre.<sup>273</sup> Enfin, la théorie médicale classe les maladies en trois groupes : malformations congénitales [*mala complexio*], déséquilibre du tempérament, trauma. La plupart des maladies sont classées, depuis l'Antiquité grecque, dans la seconde catégorie. Le médecin soigne le déséquilibre du tempérament, lorsqu'il est apparu, mais a aussi pour tâche de le prévenir, en définissant un régime qui lui est adapté - constitué par des exercices et une alimentation appropriée, un environnement (air, climat, lieu) favorable, une prise en compte des influences célestes. Le processus de corruption, une fois déclaré, s'apparente à la seconde catégorie de maladie, le déséquilibre du tempérament de la cité, et requiert le même type de traitement, jusque'à atteindre le moment de la « *mutazione* ».

\*\*\*

Cette analyse du processus de corruption du régime libre montre que Machiavel établit une hiérarchie sans ambiguïté entre l'ordre institutionnel et les « mœurs » [*costumi*], au profit de ces dernières. Le nœud décrit dans les Discours, I, 18, - « de même que les bonnes mœurs ont besoin de lois pour se maintenir, de même les lois ont besoin de bonnes mœurs pour être observées »<sup>274</sup> - se dénoue à l'avantage des « mœurs ». À travers l'examen du rôle joué par la crainte de dieu et la pauvreté dans le maintien de la liberté, les « mœurs » apparaissent comme partie prenante de l'ordre institutionnel et déterminées par lui, au prix, parfois, d'une réforme et de l'instauration d'une nouvelle loi. Or, dans le processus de corruption, les lois républicaines s'avèrent incapables, malgré le pouvoir d'attraction du régime libre et l'union des grands et du peuple fondée sur le nom équivoque de la liberté, de les « sculpter » afin de maintenir le « *vivere libero* ». Les lois ne sont donc que provisoirement, selon l'expression de Shakespeare, les « faiseurs des manières ».<sup>275</sup>

À cet égard, les « *costumi* » semblent devoir être paradoxalement à la fois définis par la malléabilité et la résistance. Ils peuvent être « sculptés » par les lois. Ainsi formés, ils se définissent par une consistance et une permanence. Ils sont comme une seconde nature, susceptibles de constituer un obstacle à l'action, qu'elle soit de l'ordre de la conquête ou de la réforme institutionnelle.<sup>276</sup> Toutefois, dans l'analyse de la corruption, ils semblent avoir les caractéristiques inverses : loin de demeurer identiques à eux-mêmes dans le temps, ils désignent une réalité évolutive, puisque le processus de corruption se conçoit comme l'oubli progressif de l'utilité commune. Il y a donc, dans l'usage du terme « mœurs » une ambiguïté, dont Machiavel exploite les ressources pour affirmer à la fois l'effectivité des lois sur le style de vie des citoyens et ses limites dans le temps long de l'histoire des cités.

Il peut paraître étrange qu'il ne s'intéresse pas plus avant à l'éducation familiale et civique. Il n'y consacre qu'un chapitre dans les Discours (III, 43), dans lequel il affirme que l'éducation forme le mode de vie des peuples et des familles. C'est un fait que l'éducation des familles est relativement négligée. Cela nous paraît symptomatique d'un regard désenchanté sur les éventuels effets de cette éducation : au sein d'une famille, elle contribuera avant tout à transmettre le désir propre au peuple ou aux grands, ainsi que les passions et les styles de vie qui sont associés à chaque humeur. En revanche, il aborde l'éducation civique, de manière indirecte, à travers l'analyse des lois destinées à orienter les désirs, à inscrire leur manifestation dans l'ordre institutionnel, à les réfréner ou à permettre leur expression, ainsi qu'à travers celle des lois qui punissent ou récompensent les actions des citoyens privées ou des capitaines d'armée sur les champs de bataille.

<sup>273</sup> L. Zanzi, *I 'Segni' della natura e i 'paradigmi della storia : il metodo del Machiavelli*, Opus cit., p. 136.

<sup>274</sup> Machiavel, *Discours*, I, 18, p. 227.

<sup>275</sup> W. Shakespeare, *Henry V*, V, 2, in : *Œuvres complètes*, I, tr. de F-V. Hugo, Gallimard, La Pléiade, 1959, p. 828.

<sup>276</sup> Cf. par exemple, *Le Prince*, 3 et 5 ou les *Discours*, I, 25.

La conception des mœurs qui se dégage des *Discours* invite finalement à enrichir d'une nouvelle dimension la notion de « *civiltà* », découverte dans le chapitre précédent. Nous avons vu que l'adjectif « *civile* » (ou son synonyme « *politico* ») renvoie chez Machiavel à une manière de gouverner fondée sur la loi. Cette définition doit être complétée, car il désigne également, à travers cette notion, une manière pour le citoyen de s'inscrire dans la cité en privilégiant l'utilité commune sur le désir privé :

La civilité et la bonté, en effet, entrent nécessairement au contact l'une de l'autre et, de cette manière, animent et créent le vivre civile. Les membres d'une communauté sont bons non seulement quand ils respectent ses ordonnancements - qu'il s'agisse de la religion, des coutumes ou des lois -, mais au-delà de cet aspect, ils le sont également quand ils repoussent délibérément et activement toute atteinte à l'égalité civile. Ce sens collectif des droits et des devoirs de chacun constitue l'élément de continuité essentiel des formes et des structures variées du vivre civile et de la civilité.<sup>277</sup>

Machiavel voit le bien-être public non comme la résultante finale d'actions privées, mais comme l'effet d'une action qui vise au public d'une façon constitutive, dès le commencement.<sup>278</sup> En définissant ainsi la « *civiltà* », nous touchons sans doute le cœur de la conception machiavélienne de la corruption : au-delà de l'identification de ses différents temps et des modalités variées de la lutte déployée contre elle, la civilité, entendue comme manière de vivre privilégiant le point de vue de l'utilité commune, apparaît comme la condition première du maintien de la liberté.

---

<sup>277</sup> A. Tenenti, « 'Civiltà' et civilita in Machiavelli », in : *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Opus cit., pp. 171-172.

<sup>278</sup> D. Taranto, « Sur la corruption chez Machiavel : temporalité et espace privé », in : *L'Enjeu Machiavel*, Opus cit. p. 52-57.



## ROME, PARADIGME INIMITABLE

Et si l'histoire contemporaine surgit directement de la vie, il en va de même de celle que l'on appelle non-contemporaine ; elle aussi surgit directement de la vie, car, selon toute évidence, seule une préoccupation de la vie présente peut nous pousser à faire des recherches sur un fait du passé.<sup>279</sup>

Il est également vrai que je suis le disciple d'époques plus anciennes, notamment de l'Antiquité grecque, et que j'ai pu faire sur moi-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles. Cela, ma profession de philologue classique me donne le droit de le dire : car je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le au bénéfice d'un temps à venir.<sup>280</sup>

La conception machiavélienne de la liberté est présentée dans une interprétation de l'histoire romaine. Pourtant, le « *vivere libero* » renvoie chez Machiavel à une expérience multiple, malgré le rôle central, au point de paraître exclusif, que joue l'histoire de Rome, et plus particulièrement son moment républicain. La présence, au sein des *Discours*, d'autres histoires de la liberté que celle de Rome, atteste que Machiavel a envisagé différentes façons pour les cités de devenir et de demeurer libres, ou d'échouer à être libre : Sparte et Venise, associées l'une à l'autre, les cités allemandes, mais aussi et peut-être surtout Florence, sa propre cité, dont l'histoire s'apparente à une recherche tourmentée de la liberté. C'est seulement une fois considéré dans cet ensemble d'histoires de la liberté que le statut particulier de Rome peut s'éclairer.

Sparte et Venise constituent deux autres exemples de république durable, quoique leurs institutions soient très différentes de celles de Rome, comme le rappellent les propos liminaires du chapitre I, 5 : chez les Romains, la garde de la liberté a été confiée à la plèbe, à Sparte et à Venise, elle est revenue à la noblesse.<sup>281</sup> Machiavel tire de l'oubli le cas de Sparte, en s'inspirant tout d'abord de la comparaison polybienne entre Sparte et Rome. Le chapitre I, 2, insiste d'une part sur l'origine libre de Sparte et d'autre part, sur le fait qu'à la différence de Rome, elle a été dotée de ses

<sup>279</sup> B. Croce, *Théorie et histoire de l'historiographie*, tr. de A. Dufour, Droz, 1968, pp. 13-14.

<sup>280</sup> Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, tr. de P. Rusch, Gallimard, Folio essais, 1990, p. 94.

<sup>281</sup> Machiavel, *Discours*, I, 5, p. 198.

lois au moment de sa fondation par Lycurgue. La distribution des magistratures organisée par Lycurgue donne naissance à un régime libre organisé sur le modèle de la constitution mixte, afin d'éviter les faiblesses inhérentes aux formes pures de gouvernement.<sup>282</sup>

Le chapitre I, 6, analyse les raisons pour lesquelles, selon Machiavel, le régime libre à Sparte a duré si longtemps. La distribution des magistratures, qui rend possible la limitation réciproque des ambitions, y est pour quelque chose.<sup>283</sup> Machiavel mentionne d'autres facteurs explicatifs, sans d'ailleurs nécessairement expliciter leurs effets : « l'égalité pauvre » instituée par Lycurgue ; le petit nombre d'habitants et la fermeture des frontières, qui expliquent selon lui l'union dans laquelle vécutent les spartiates ;<sup>284</sup> l'absence d'ambition impériale qui épargnait au gouvernement de constituer une armée nombreuse et populaire, et partant de concéder, comme à Rome, des prérogatives plus importantes au peuple ; enfin, la puissance militaire relative de Sparte (ses voisins savaient qu'ils ne la vaincraient pas aisément et ne s'inquiétaient pas non plus de sa force, qui n'était pas excessive).

Venise fait quant à elle l'objet d'une longue et unique description développée au chapitre I, 6. Cette description témoigne de la singularité de la genèse et du maintien de la république vénitienne : comme Rome et à la différence de Sparte, Venise n'a pas eu de législateur qui l'a doté de ses lois au moment de sa fondation. La création de la république fut progressive. Lorsque les lois sont devenues nécessaires à la vie en commun, les Vénitiens ont défini une forme de gouvernement qui correspondait *de facto* à leur mode de fonctionnement : le Conseil. Tous les hommes en surnombre par rapport au groupe initial des conseillers se sont trouvés systématiquement exclus des fonctions gouvernantes. C'est ainsi qu'est née, selon Machiavel, la république « *stretta* » de Venise. Elle s'est maintenue telle grâce à des lois destinées à rendre possible sa perpétuation – leur fonction étant de réfréner l'ambition des gens du « peuple » - et parce que les nouveaux venus ont été peu nombreux. D'autre part, Machiavel ne néglige pas le fait que, comme Sparte, Venise se trouve dans « une position forte et suffisamment puissante pour que personne ne puisse la terrasser d'un seul coup », sans pour autant « inquiéter ses voisins ». <sup>285</sup> Elle n'attaque ni n'est attaquée.

Le chapitre I, 55, aborde le cas des cités allemandes, et avec elles, offre une formulation inédite des conditions de la liberté. L'évocation des cités allemandes dans les *Discours* suscite diverses questions. En premier lieu, soulignons qu'il n'est pas évident, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, de faire des cités allemandes un cas exemplaire de cités libres. En effet, la culture humaniste italienne « repose sur la distinction nette entre la civilisation latine et la prétendue barbarie des pays situés de l'autre côté des Alpes ». <sup>286</sup> L'image qui prévaut aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles est celle de l'Allemand cruel et barbare, opulent et avide de richesses. Machiavel opère de la même manière à propos des cités allemandes qu'avec Rome. Il fait appel, dans les deux cas, à un exemple familier à ses contemporains – plusieurs textes ou traductions ont contribué à faire connaître, dans les décennies qui précèdent la réflexion de Machiavel, l'exemple germanique du point de vue des mœurs et des institutions. <sup>287</sup> Cependant, il subvertit l'usage de ces exemples, il en réinterprète la signification de manière radicale.

Par ailleurs, il a lui-même fait plusieurs séjours en Allemagne, dans le cadre de ses fonctions diplomatiques à Florence. Trois rapports, écrits en 1508, 1509 et 1512, offrent le

---

<sup>282</sup> Machiavel, *Discours*, I, 2, p. 194.

<sup>283</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 201.

<sup>284</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 201.

<sup>285</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 202.

<sup>286</sup> G. Costa, *Le Antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Bibliopolis, 1997, p. 17.

<sup>287</sup> Les *Historiarum Florentini populi libri XII* (1441) et le *De bello italico adversus Gothos* (version remaniée de la *Guerra gothica* de Procope de Césarée), de Leonardo Bruni, l'*Historia Gothorum* de Enea Silvio Piccolomini (1453), épitomé du *De origine actibusque Getarum* de Jordanes, source précieuse pour l'histoire des peuples germaniques, retrouvé dans un monastère, et surtout la *Germanie* de Tacite (Venise, 1470). Cf. G. Costa, *Ibid.*, pp. 17-18.

témoignage d'une réflexion de longue date sur « les affaires de l'état » allemand. Deux nous importent particulièrement - le *Rapport sur les choses d'Allemagne fait ce jour* (17 juin 1508) et le *Portrait des choses d'Allemagne* (1512), car ils construisent une réflexion autour de certains thèmes clés que l'on retrouve dans l'analyse des causes de la liberté dans les cités allemandes proposée au chapitre I, 55. Ces rapports insistent sur la richesse de la population allemande et fait de son mode de vie frugal la cause de cette opulence :

Ce qui les rend riches pour une large part, c'est qu'ils vivent comme des pauvres, ne construisent pas, ne s'habillent pas et n'ont pas de meubles chez eux ; il leur suffit d'avoir en abondance du pain et de la viande, et de posséder un poêle où se protéger du froid.<sup>288</sup>

D'autre part, Machiavel y évoque « les multiples humeurs opposées » présentes en Allemagne, et notamment l'hostilité qui règne entre les Suisses et les communes allemandes.<sup>289</sup>

Dans le chapitre I, 55 des *Discours*, l'analyse du régime libre se présente dans le cas des cités allemandes comme l'élaboration d'une chaîne causale : la liberté est tout d'abord définie par rapport à l'observation rigoureuse des lois par les citoyens, qui écarte tout citoyen ambitieux ou tout ennemi extérieur de la tentation de conquérir le pouvoir. Cet état de liberté apparaît liée à la vertu et à la religion des Allemands.<sup>290</sup> L'analyse fait intervenir des notions déjà présentes dans le commentaire du cas romain - celles de corruption et de religion - et le fait que la notion de vertu y renvoie au privilège accordé au bien commun sur la satisfaction des désirs propres n'est pas suprenant.<sup>291</sup> Machiavel fait intervenir deux autres causes, dont la première fait également écho au cas de Rome, tandis que la seconde s'en distingue. La vertu de Allemands repose sur un mode de vie frugal, qui perdure grâce à l'absence de contact avec l'extérieur, et à la haine dans laquelle les nobles sont tenus :

... ces gens n'ont pas beaucoup de rapports avec leurs voisins. Ils ne viennent pas chez eux, et eux ne vont pas chez les autres. Ils se satisfont de leurs biens, de vivre de leurs denrées, de se vêtir de la laine que produit le pays. Ainsi l'occasion d'avoir des rapports avec l'extérieur est-elle supprimée de même que tout début de corruption. En effet, ils n'ont pas pu prendre les mœurs des Français, des Espagnols ou des Italiens : toutes nations qui sont la corruption du monde. L'autre raison est que ces cités où la liberté s'est maintenue et le régime n'est pas corrompu n'admettent pas qu'un de leurs citoyens vive comme un noble. Elles maintiennent en leur sein une parfaite égalité et sont très hostiles aux seigneurs et aux nobles vivant dans le pays. Si certains tombent entre leurs mains, elles les font exécuter comme étant l'origine de la corruption et la cause de tous les désordres.<sup>292</sup>

La liberté apparaît donc conditionnée dans les cités allemande par une double égalité - institutionnelle et économique – ainsi que par l'isolement et la politique d'élimination des nobles, dont la combinaison garantit le maintien d'un *ethos* favorable à la liberté.

---

<sup>288</sup> Machiavel, *Le Rapport sur les choses d'Allemagne fait ce jour* (17 juin 1508), in : *Œuvres*, Opus cit., p. 61.

<sup>289</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 62.

<sup>290</sup> Tacite, déjà, insiste sur la religiosité des peuples germaniques, et notamment sur leur croyance aux auspices et aux sorts, cf. *La Germanie*, 9 et 10, in : Tacite, *Œuvres complètes*, tr. de P. Grimal, Gallimard, La Pléiade, 1990.

<sup>291</sup> Machiavel, *Discours*, I, 55, pp. 279-280.

<sup>292</sup> Machiavel, *Discours*, I, 55, pp. 280-281. Tacite a souligné à plusieurs reprises l'absence de contact des peuples germaniques avec leurs voisins, in : *La Germanie*, Opus cit., 2, 1, p. 37, et 4, 1, p. 39. César, en opposant le mode de vie dispendieux des Gaulois et celui, fruste, des Germains, a pu constituer une source d'inspiration pour Machiavel, in : *La Guerre des Gaules*, VI, 24, in : *Historiens de la République*, II, César, tr. de G. Walter, NRF Gallimard, La Pléiade, 1968, pp. 179-180. Il a également évoqué la volonté des Germains de maintenir l'esprit d'égalité à travers une politique de répartition des terres, in : *La Guerre des Gaules*, VI, 22, Opus cit., p. 178.

Nous voyons, à travers ces différents récits de la liberté, que l'établissement et le maintien de la république dans chacune de ces cités tiennent à chaque fois à un faisceau de causes différentes et que la forme de la république est elle-même variable : populaire à Rome et aristocratique à Venise et Sparte. D'autre part, la différence entre la république romaine et les régimes de Sparte et de Venise est constamment soulignée.

Le rapport entre Rome et les cités allemandes est plus complexe. Machiavel souligne deux éléments de ressemblance entre elles: la vertu et la piété de leurs citoyens y sont comparables. A ceux-ci, on peut ajouter la frugalité du mode de vie. Le chapitre III, 25, qui évoque « la pauvreté de Cincinnatus et de nombreux citoyens romains » fait ainsi écho à la description du mode de vie allemand. Cependant, dans la description des cités allemandes, il n'est nulle part question de la désunion, notion centrale pour rendre compte de la liberté romaine. En outre, tandis que l'action menée en Allemagne en vue de maintenir la liberté apparaît essentiellement comme une intervention visant à préserver les choses en l'état, à pérenniser un mode de vie, à Rome, les magistrats doivent constamment adapter les lois et l'ordre institutionnel à l'évolution des mœurs. Aussi ne peut-on en aucun cas assimiler la liberté de la république romaine à celle des cités allemandes.

Enfin, le chapitre I, 55 met par ailleurs en évidence l'écart entre le régime libre de ces cités allemandes et celui de Venise. Certes, il n'y a ni « nobles » ni seigneurs, sinon « de nom » à Venise. Mais la frugalité et l'égalité du mode de vie allemand contrastent singulièrement avec les inégalités de revenus, fondées sur le commerce et les biens meubles, relevées pour le cas vénitien. De plus, Machiavel ne mentionne pas, à propos de ce dernier, des traits analogues – tels que la piété et la vertu – à ceux des cités allemandes.

Les *Discours* présentent donc plusieurs récits de la liberté, inégalement développés et renvoyant à chaque fois à un réseau causal spécifique. Il ne semble pas que Machiavel ait pour autant cherché à construire une typologie exhaustive des régimes libres dans « le monde », passé et présent. Il s'est borné à distinguer différentes formes de « *vivere libero* » et à témoigner, à travers leur description, de leur irréductibilité les unes par rapport aux autres. Le fait de la liberté, repérable dans de nombreuses cités, ne se laisse jamais analyser selon le même réseau causal et l'analyse des différentes conditions de la liberté participe pleinement de la compréhension de cette dernière. Sur ce point, Machiavel rencontre de nouveau l'art médical : dans son œuvre comme dans le corpus hippocratique, il y a une même conviction de la diversité du réel. La maladie se manifeste de manière spécifique en chacun ; aussi faut-il diagnostiquer dans l'ordre du particulier.<sup>293</sup> Machiavel ne procède pas autrement, afin d'analyser l'histoire des cités libres, et en particulier, d'évaluer la possibilité pour Florence de devenir et demeurer libre.

\*\*\*

Le cas florentin exige un traitement particulier, tout d'abord en raison de la place qu'il occupe dans l'œuvre machiavélienne et de sa signification. C'est en effet autour de l'enjeu des réformes florentines que s'élabore en grande partie la pensée machiavélienne. En s'intéressant à la réforme des institutions de Florence, Machiavel s'inscrit tout d'abord dans un débat amorcé avant lui, notamment par les prêches de Savonarole, et qui se poursuit en son temps. La discussion entre Machiavel et Guichardin en constitue un élément essentiel. Ce débat est rendu possible au début du XVI<sup>e</sup> siècle par le changement des conditions de la réflexion politique. La création du Grand Conseil à Florence en 1494 constitue le point de départ d'une libération de la parole des marchands et bourgeois florentins sur les affaires de la cité.<sup>294</sup> En 1494 également, la rébellion de Pise et la

<sup>293</sup> Hippocrate, *Du régime*, VI/1, I, 2, 1, tr. de R. Joly, Les Belles Lettres, 1967, p. 2.

<sup>294</sup> A. Matucci, *Machiavelli nella storiografia fiorentina – per la storia di un genere letterario*, Leo S. Olschki Editore, 1991, pp. 93-97.

présence armée de Charles VIII en Italie élargissent le débat aux questions militaires. Dans ce débat, les deux sens de la liberté – le premier relatif aux institutions républicaines et le second à l'indépendance de la cité – sont donc engagés.

Savonarole a fait de l'analyse préliminaire de la « nature » [*natura*] de la cité un élément central de son projet de réforme politique à Florence, reprenant un motif familier des penseurs politiques florentins.<sup>295</sup> Il relève dans cette perspective deux éléments : Florence est accoutumée à la forme républicaine et elle est, d'autre part, déchirée par de multiples conflits civils. Dès lors, c'est vers les institutions républicaines qu'il faut se tourner et plus particulièrement, vers les institutions de la république populaire, de manière à ce qu'aucune partie de la cité ne détienne un pouvoir plus important que l'autre et ne puisse transformer le régime en une oligarchie. C'est en ce sens que Savonarole promeut la création du Grand Conseil à Florence, institution qui existait déjà à Venise depuis deux siècles, chargé d'approuver ou de rejeter les propositions de lois présentées par la Seigneurie, d'élire les principaux magistrats de la cité et, tous les six mois, de désigner les membres du conseil des Quatre-vingts.<sup>296</sup>

Savonarole ne s'en tient pas à la nature de la cité. Il établit un diagnostic de sa situation, qui est à ses yeux un état de crise. Il propose une triple réforme. Dans la mesure où la situation présente de la cité résulte à ses yeux des péchés commis par ses habitants, un renouveau spirituel s'impose, qui concerne autant ces derniers que l'Église. Trois réformes doivent donc être combinées selon lui : celle de l'Église, celle du gouvernement florentin et celle des mœurs de la cité.<sup>297</sup> Les sermons prononcés au tournant de 1495 en témoignent. Il cherche à instaurer un « vivre chrétien » dans la cité, qui rompt avec certaines pratiques, telles que les jeux ou la sodomie, mais aussi la recherche du bien propre, que ce soit celui de l'individu ou d'une partie de la communauté. Il affirme également la nécessité de poursuivre la paix universelle, grâce à laquelle la cité terrestre ressemblera à la cité de Dieu.

Le débat politique florentin n'est pas seulement constitué par le projet savonarolien. Il est également marqué, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, par la position des grandes familles florentines, favorables à une république « *stretta* ». L'œuvre de Guichardin en témoigne. Comme Savonarole, Guichardin accorde une grande importance à l'idée d'une nature libre de Florence. Quel que soit le sens qu'il donne à la notion de liberté,<sup>298</sup> et malgré sa méfiance avouée à l'égard de l'amour de la liberté, il présente l'attachement des Florentins à la liberté comme une donnée de fait qu'aucun gouvernant ne peut négliger.<sup>299</sup> Cette vision de la nature de Florence ne fait pas pour autant de Guichardin, un partisan de la république populaire à l'image de Savonarole. Certes, il affirme lui aussi la nécessité du Grand Conseil - le peuple, bien qu'inapte à gouverner, doit faire entendre sa voix, sans laquelle la république court le risque de devenir une oligarchie. Mais Guichardin retient surtout l'exigence de privilégier des hommes capables de gouverner, liée à une analyse des différentes formes de gouvernement - en fonction des effets produits par chacun -, qu'il faut prendre soin de distinguer de la pensée antique de la forme *a priori* du meilleur régime. Dans le *Dialogue sur la façon de régir Florence*, version la plus aboutie d'une conception du bon gouvernement constamment présente dans l'œuvre de Guichardin, les effets du gouvernement populaire sont

<sup>295</sup> Savonarole, *Traité de frère Jérôme de Ferrare sur la façon de régir et de gouverner la cité de Florence*, in : *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, tr. de J-L. Fournel et J-C. Zancarini, Le Seuil, Libre examen, 1993, pp. 147-148.

<sup>296</sup> Cf. À ce propos J-L. Fournel et J-CI. Zancarini, 'L'arme de la parole', in : *Savonarole, Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, Opus cit., pp. 20-21.

<sup>297</sup> Savonarole, *Ibid.*, *Huitième sermon*, p. 73 et p. 82 ; *Treizième sermon*, p. 92 ; *À un ami*, p. 132.

<sup>298</sup> Le sens de la notion de liberté a évolué dans l'œuvre de F. Guichardin, passant d'une conception essentiellement civique ancrée dans la tradition des communes italiennes, dont témoignent ses *Histoires florentines* (1509) à une conception « *moderne et libérale* », qui associe la liberté à la sécurité de la personne et de ses biens (cf. ses *Ricordi*). Cf. à ce sujet A. Pons, 'Guichardin, l'action et le poids des choses', in : *Ricordi* de F. Guichardin, tr. de F. Bouillot et A. Pons, Ivrea, 1998, p. 83.

<sup>299</sup> F. Guichardin, *Ricordi*, Opus cit., 21 et 212, Opus cit., pp. 113-116 et p. 195.

critiqués, y compris à l'égard de la liberté. Selon lui, en effet, les gouvernants y sont des hommes sans expérience ni sagesse.<sup>300</sup> Guichardin conçoit pour Florence un ordre institutionnel fondé sur trois organes : outre le Grand Conseil, qui garantit l'expression politique du peuple, le gonfalonierat à vie, pendant des Doges de Venise, garantit la stabilité dans les décisions, tandis qu'un conseil de sages réunit les hommes de qualité en petit nombre pour les décisions d'importance.

Tant dans la pensée de Savonarole que dans celle de Guichardin apparaît le rôle essentiel joué par le modèle vénitien au sein du débat politique florentin. Venise est en effet devenue à Florence, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, le modèle de la république idéale : à la fois comme cité libre, au double sens de ce terme, et comme lieu de la concorde civile et de la stabilité. Elle constitue un modèle à partir duquel les projets de réforme sont formulés, que ce soit dans un sens populaire ou aristocratique. Ainsi, en 1494, le Grand Conseil institué à Florence est officiellement établi d'après le *Consiglio maggiore* vénitien, jusque dans les mesures du bâtiment dans lequel les sessions sont tenues ; en 1502, la création du gonfalonierat à vie renvoie à la fonction du Doge. L'ordre institutionnel de Venise sert donc, à huit ans d'intervalle, de source officielle d'inspiration pour deux réformes aux finalités contraires, la première visant à donner un pouvoir au peuple, la seconde visant à limiter celui-ci – les nobles florentins ayant accepté la création du gonfalonierat parce qu'ils voyaient en lui la première étape du rétablissement de leur domination sur le processus de délibération et de décision.

Cette idéalisation doit cependant être considérée avec précaution : s'il était possible d'avoir une vision globale de la forme du gouvernement vénitien, il était difficile de savoir comment il fonctionnait de manière précise, car les institutions et les lois définies au fil des siècles étaient archivées, mais difficilement consultables. D'autre part, l'idée selon laquelle il existait une norme politique que toute cité devait chercher à atteindre était contrebalancée, à Florence, par la conviction que les institutions d'une cité ne pouvaient être reprises à l'identique par une autre, chacune ayant son histoire et ses spécificités propres.<sup>301</sup> Enfin, l'idéalisation des institutions de Venise s'inscrit dans un contexte de concurrence historiographique et politique entre les cités importantes d'Italie.<sup>302</sup> Les nobles vénitiens ont ainsi encouragé l'écriture de traités politiques relatifs à leur cité et ont particulièrement favorisé la vision de Venise comme gouvernement mixte – le Doge incarnant l'élément monarchique, le sénat, l'élément aristocratique et le *Consiglio maggiore*, l'élément démocratique. Les écrits de Pier Paolo Vergerio, mais surtout de George de Trébizonde, érudit grec invité à Venise par Francesco Barbaro, témoignent de ce mouvement. L'affirmation de Venise comme meilleur régime a pris trois formes principales, toutes inspirées par l'interprétation des œuvres de Platon et d'Aristote : Venise fut considérée comme l'incarnation de l'idéal du gouvernement mixte - conçu comme le mélange des trois formes pures de gouvernement ou comme le mélange de la démocratie et de l'oligarchie, mais aussi comme le meilleur régime à cause du rôle prévalent de l'aristocratie dans son gouvernement.

Après le retour des Médicis au pouvoir en 1512, l'ordre institutionnel vénitien n'inspire plus de réforme à Florence, il demeure cependant présent dans les débats politiques. Chez Guichardin par exemple, Venise comme incarnation historique de l'idéal du gouvernement mixte,

<sup>300</sup> F. Guichardin, *Dialogue sur la façon de régir Florence*, Opus cit., p. 203 et p. 227. Selon A. Pons, cette conception du bon gouvernement apparaît dans l'ensemble des œuvres de F. Guichardin, même si sa formulation a pu évoluer au gré des circonstances historiques, de la république savonarolienne à la restauration du pouvoir médicéen : *Histoire de Florence* (c. 1509), *Discours sur la façon d'organiser le gouvernement populaire* ou *Discours de Logroño* (1512), *Du gouvernement de Florence après la restauration des Médicis* (1512, daté de 1513), *Discours sur la manière d'assurer le pouvoir à la maison des Médicis* (1516) et enfin le *Dialogue sur la façon de régir Florence* (composé parallèlement aux *Ricordi*, de 1512 à 1526). L'analyse que propose J. G. A. Pocock du *Discours de Logroño* et du traité intitulé *Du gouvernement de Florence après la restauration des Médicis* corrobore cette analyse, cf. *Le Moment machiavélien*, Opus cit., pp. 135-166.

<sup>301</sup> F. Gilbert, 'The Venetian constitution in florentine political thought', in : *Florentine studies*, Opus cit., pp. 464-465. Cf. également 'Le 'meilleur gouvernement' : de la construction d'un mythe à la 'terreur de l'avenir'', de A. Fontana et J-L. Fournel, in : *Venise 1297-1797, La République des castors*, ENS éditions, 1997.

<sup>302</sup> F. Gilbert, *Ibid.*, pp. 467-468.

apparaît dès son *Discours de Logroño* (1512), puis dans le *Dialogue sur la façon de régir Florence*. Bernardo, son interlocuteur principal, déclare ainsi que le gouvernement vénitien est

non seulement le plus beau et le meilleur gouvernement de notre temps mais aussi peut-être de ceux qu'eut jamais une cité dans les temps anciens parce qu'il participe de toutes les espèces de gouvernement, d'un seul, de quelques-uns et de beaucoup et qu'il est le tempérament de tous les gouvernements, de sorte qu'il a recueilli la plupart des biens que chaque gouvernement a en lui-même et évité la plupart des maux.<sup>303</sup>

Ce discours de Bernardo rend très bien compte des deux caractères principaux du modèle vénitien aux yeux des partisans de la république « *stretta* » : la mixité du gouvernement vénitien et le rôle prédominant du Sénat dans ses institutions.

Situer Machiavel dans le débat politique florentin, marqué par le projet savonarolien de régime populaire, associé à une réforme des mœurs dans le sens d'un vivre chrétien, et l'idéalisation du régime vénitien par les optimates florentins, permet de comprendre son récit de la liberté florentine.

De façon générale, il distingue les cités où il est possible d'établir ou de maintenir aisément la liberté de celles où une telle entreprise apparaît exceptionnellement difficile.<sup>304</sup> Le critère d'une telle distinction est le rapport d'égalité ou d'inégalité qui caractérise chaque cité. Le chapitre I, 55, définit deux extrêmes, sur une échelle de réalisation historique du « *vivere libero* » : la cité parfaitement égale, la plus propice à l'établissement d'une république et la cité inégalitaire au plus haut point, dans laquelle une république est difficilement pensable. Machiavel les illustre à travers des exemples qui lui sont contemporains. Le premier (la cité parfaitement égalitaire), nous mène hors du territoire italien, jusqu'en Allemagne. À l'opposé, il existe des espaces totalement corrompus, tels que le Royaume de Naples, la région de Rome, la Romagne et la Lombardie.<sup>305</sup> Entre ces deux pôles, existent toutes les situations intermédiaires imaginables. Ainsi, la France et l'Espagne sont en partie corrompues. La Toscane constitue un cas particulier : l'inégalité qui la caractérise n'y constitue pas un argument décisif en faveur de l'établissement de la monarchie.<sup>306</sup>

Dans ce chapitre, Machiavel mentionne Florence parmi les cités toscanes dont « on voit qu'elles maintiennent ou voudraient maintenir leur liberté ». La nature de ce désir s'éclaire lorsque nous revenons au temps de la fondation de Florence. Née sous la domination de Rome, elle y a été durablement sujette (*Discours*, I, 1). Une telle affirmation n'est pas sans portée polémique. En effet, Machiavel ne tire pas profit de l'idée, diffusée par Leonardo Bruni, selon laquelle Florence aurait eu des origines étrusques. Ce dernier a été le premier historien de Florence à mettre en valeur de telles origines, en utilisant des sources classiques et déjà connues avant lui - Tite-Live, Pline le Jeune, Virgile, son commentateur Servius et Horace. Ce faisant, il a donné de l'histoire de l'Italie une vision nouvelle : Rome y apparaît comme une cité initialement concurrencée par d'autres cités indépendantes, prospères, puissantes et culturellement influentes. Cette relecture, très connue aux XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècles grâce à la diffusion de sa *Vie* de Pétrarque, rédigée en langue vernaculaire, a eu deux effets : renvoyant aux florentins une image positive du passé, elle ôta à l'idée de la *Roma aeterna* le rôle prévalent qui lui avait été conférée jusqu'à lui dans l'histoire de l'Italie. Cette nouvelle interprétation a permis d'envisager une histoire des cités toscanes indépendante de celle de Rome.<sup>307</sup> Il est à cet égard significatif que Machiavel, dans les *Discours*, insiste sur l'oubli de la

<sup>303</sup> F. Guichardin, *Dialogue sur la façon de régir Florence*, Opus cit., p. 268.

<sup>304</sup> Machiavel, *Discours*, I, 55, pp. 281-282.

<sup>305</sup> Machiavel, *Discours*, I, 55, p. 281.

<sup>306</sup> Machiavel, *Discours*, I, 55, pp. 281.

<sup>307</sup> Cf. H. Baron, 'The Changed Perspective of the Past in Bruni's Histories of the Florentine People', in : *In Search of Florentine Civic Humanism*, Opus cit., p. 60.

puissance et de la gloire des Étrusques.<sup>308</sup> En proposant cette vision des origines de Florence – née sous domination romaine – Machiavel insiste donc *a contrario* sur le fait que sa cité a été initialement sujette. Comme Bruni en revanche, il estime que Rome a été un obstacle à la liberté de Florence et que le projet politique énoncé par Dante – unifier l'Italie sous l'autorité de Rome – ne doit pas être poursuivi.<sup>309</sup>

Le chapitre I, 2 des *Discours* constitue le point de départ d'une analyse des effets de la soumission à Rome :

Ces villes n'ayant pas de libres origines, il est rare qu'elles fassent de grands progrès et qu'on puisse les compter parmi les capitales. Telle fut l'origine de Florence ; qu'elle fût édifée par les soldats de Sylla, ou bien par hasard par les habitants de Fiesole (qui, rassurés par la longue paix qui naquit dans le monde sous Octavien, allèrent habiter la plaine sur l'Arno), elle fut construite sous l'empire de Rome et ne put à ses débuts faire d'autres progrès que ceux que lui permettait la bienveillance de son maître.<sup>310</sup>

Fondée dans l'empire, elle s'accoutume à obéir. Or, si Machiavel n'exclut pas, dans le chapitre I, 2, la possibilité de la liberté pour les cités d'origine servile, l'accoutumance à l'obéissance constitue à ses yeux un obstacle majeur à l'établissement d'un régime libre.<sup>311</sup> La thèse des *Discours* sur l'histoire de Florence tient donc pour l'essentiel dans l'idée d'un mauvais départ. Alors que Rome a des institutions initialement « défectueuses », mais susceptibles d'évoluer vers la liberté, Florence subit les effets négatifs de son origine, comme le souligne encore le chapitre I, 49 :

Ayant eu l'occasion de respirer, elle commença à forger ses institutions. Celles-ci étant mêlées aux anciennes, qui étaient mauvaises, ne purent être bonnes. Elle s'est arrangée ainsi pendant deux cents ans dont on a une exacte connaissance, sans avoir jamais un régime que l'on puisse appeler républicain.<sup>312</sup>

L'ordre institutionnel de Florence se caractérise par l'absence de lois indispensables au maintien de la liberté. Comme nous l'avons vu, les chapitres I, 7 et 8, soulignent que Rome a su mettre en place des organes nécessaires à l'épanchement des humeurs, afin d'éviter les accusations infondées et les calomnies, et que Florence a « mal résolu » le problème. Dans le chapitre I, 49, Florence a encore le mauvais rôle par rapport à Rome, à propos de la charge qui a pour fonction de décider du droit de vie et de mort des citoyens.<sup>313</sup>

L'aspiration à la liberté se maintient cependant à Florence, malgré les conditions de sa naissance, de même qu'à Sienne ou à Lucques, car elle a eu des temps de respiration (*Discours*, I, 49), au cours desquels le désir de liberté a pu naître et se développer, laissant une trace indélébile dans la mémoire des Florentins, comme nous permet de le supposer la thèse énoncée dans *Le Prince*, 5 : la liberté, son nom, ses bienfaits ne se laissent pas oublier. Comme Florence n'a pas été anéantie ni victime d'une catastrophe naturelle, la puissance de ce souvenir y joue à plein. Il faut remarquer que l'aspiration des Florentins à la liberté a ici un sens ambigu, entre désir d'indépendance et volonté d'établir un régime républicain, et que Machiavel joue sur son indétermination pour pouvoir faire passer le premier pour le second. Il passe sous silence le conflit des grands et du peuple, pour affirmer un désir sans sujet particulier, donnant à croire que la cité dans son ensemble désire la liberté ou plutôt, désire la même liberté – alors que les deux humeurs

<sup>308</sup> Machiavel, *Discours*, II, 4, p. 305.

<sup>309</sup> Cf. Dante, *De la Monarchie*, in : *Œuvres complètes*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996. Dante entreprend d'abord de démontrer que l'autorité d'un seul prince doit être recherchée par le genre humain – « toute concorde dépend de l'unité qui se trouve dans les volontés [...] cela ne peut se produire que s'il existe une volonté unique et souveraine, capable de rassembler dans l'unité toutes les autres ... » (I, XV, p. 458). Le livre II est consacré au second point de sa démonstration - c'est au peuple romain que revient de gouverner la Monarchie – qu'il fait reposer sur une série d'arguments dits « rationnels » et de raisons fondées sur la foi chrétienne.

<sup>310</sup> Machiavel, *Discours*, I, 1, p. 189.

<sup>311</sup> Machiavel, *Discours*, I, 16, p. 223 et *Le Prince*, 5, p. 75.

<sup>312</sup> Machiavel, *Discours*, I, 49, pp. 271-272.

<sup>313</sup> Machiavel, *Discours*, I, 49, p. 272.



désirent la liberté, nous l'avons vu, chacune à leur manière, et que la liberté comme indépendance n'implique pas les institutions républicaines.

C'est à partir de cette aspiration, et non de l'idée d'une nature libre de la cité, qu'il s'interroge sur la possibilité d'établir et de maintenir un régime libre à Florence. Imiter Sparte est exclu – Florence, née sous l'empire, n'a pas eu, au moment de sa fondation, de législateur qui la dote des institutions propres au « *vivere libero* ». Peut-elle imiter Rome ? *L'Histoire de Florence* peut être lue comme une réponse négative à cette question. Dès le préambule de son *Histoire*, Machiavel énonce la caractéristique qui distingue l'histoire de Florence de celle des autres cités – c'est-à-dire ses nombreuses divisions :

Dans le cas de Florence, les nobles se divisèrent d'abord entre eux, puis ce furent les nobles et le peuple, et enfin le peuple et la populace. Souvent il arriva que, vainqueur, l'un de ces partis se divisât en deux. De ces divisions naquirent autant de meurtres, d'exils, de destructions de familles qu'on n'en vit jamais naître dans aucune cité dont on ait gardé le souvenir.<sup>314</sup>

Dans le préambule, Machiavel fait paradoxalement de ces multiples divisions le signe de la puissance de la cité. Elles auraient dû conduire à son effondrement. Or, la cité s'est au contraire développée, de telle sorte que si Florence avait su mettre en place un gouvernement stable, elle aurait atteint, à ses yeux, une grande puissance.<sup>315</sup> À l'issue du Livre I, consacré à l'histoire de l'Italie, Machiavel brosse un premier portrait de Florence qui témoigne cependant de sa fragilité : la cité domine la plus grande partie de la Toscane, mais elle est en réalité aux mains des *condottieri*.<sup>316</sup> C'est au Livre II qu'il aborde la question de l'origine de Florence, sans nous apprendre beaucoup plus que ce qu'il a déjà dit dans les *Discours*. Il privilégie dans ce livre l'exposé des divisions apparues dans la cité à partir de 1215, à l'exception d'un chapitre consacré à l'origine de la cité et à son développement sur les bords de l'Arno. Le Livre III s'inscrit dans la continuité du précédent. Son chapitre liminaire expose une première analyse générale de la désunion à Florence, à travers une comparaison entre Rome et Florence. En réservant sa critique aux divisions florentines et en louant les « tumultes » romains, Machiavel y rompt avec le jugement unanimement négatif porté par ses contemporains sur le conflit civil, « quasi obsession » selon les termes de G. Sasso.<sup>317</sup> Surtout, il distingue avec insistance l'histoire de Rome de celle de Florence, au point de rendre impraticable pour la seconde le chemin empruntée par la première vers la liberté. Non seulement le désir du peuple florentin est injuste et injurieux, alors que le désir du peuple romain est raisonnable, mais sa confrontation avec l'ambition des nobles produit des effets d'autant plus désastreux que la cité n'a pas été initialement dotée de bonnes institutions.<sup>318</sup>

Si Florence ne peut suivre le même chemin que Rome, pourrait-elle suivre la voie vénitienne ? Celle-ci est implicitement rejetée : à Venise, le gouvernement a été créé au moment où les habitants sont devenus trop nombreux pour vivre sans lois ; les participants au Conseil ont simplement fermé l'accès au pouvoir lorsqu'ils se sont jugés assez nombreux pour gouverner. Il n'est donc plus temps pour Florence de suivre le même chemin.

Florence n'a-t-elle donc aucun moyen de devenir ni de demeurer libre ? Machiavel fait pourtant entrevoir au chapitre I, 55, des *Discours* et au chapitre IV, 1, de *L'Histoire de Florence* une voie spécifiquement florentine, quoique incertaine, vers l'établissement d'un régime républicain, fondé sur l'intervention d'un homme sage, bon et puissant, connaisseur des mœurs

<sup>314</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, Préambule, p. 656.

<sup>315</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 656.

<sup>316</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, I, 39, p. 698.

<sup>317</sup> G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, 1980, p. 455.

<sup>318</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, IV, 1, p. 791.

anciennes, capable d'introduire un ordre républicain.<sup>319</sup> Le livre VII de *L'Histoire de Florence* indique de manière assez précise l'orientation de la réforme que pourrait mener un tel homme : dans la mesure où l'antagonisme entre les désirs du peuple et des grands est irréductible, il ne faut pas songer à le supprimer, mais éviter la formation de « *partis* », qui sont à l'origine des conflits armés destructeurs. Aussi Machiavel énonce-t-il une recommandation déjà formulée dans les *Discours* à propos de l'histoire romaine : il faut empêcher que les citoyens n'acquièrent une réputation par des moyens privés et sans relation à l'utilité commune.<sup>320</sup>

Si l'aspiration à la liberté et l'égalité florentine rappelée dans le chapitre I, 55, des *Discours* constituent pour Machiavel le point de départ d'une réflexion sur une voie florentine vers la liberté, nous ne saurions conclure qu'elles en sont les uniques garants, *a fortiori* si le régime libre doit être durable. À cet égard, nous connaissons l'importance que revêtent pour lui la piété et la pauvreté dans le maintien de la république romaine : elles constituent un *ethos* de la liberté. D'une part, à travers la crainte de dieu, la piété est un facteur essentiel d'obéissance aux lois. D'autre part, la pauvreté engendre un mode de vie qui permet de rompre, sinon perpétuellement, du moins de manière durable, avec la logique de l'insatiabilité du désir humain. Or, les *Discours* témoignent d'une interrogation sur la présence d'un semblable *ethos* de la liberté à Florence, de manière explicite à propos de la religion et d'une manière implicite – mais sans doute perceptible par les contemporains de Machiavel – au sujet de la pauvreté.

La piété des florentins fait l'objet d'un jugement complexe. Pour l'envisager, il faut se replacer dans le cadre général d'une histoire des religions défini dans les *Discours*, II, 2, où il y compare la religion des anciens à la religion chrétienne.<sup>321</sup> À partir d'une interrogation sur les causes de l'attachement des peuples anciens à leur liberté, Machiavel affirme tout d'abord l'existence d'une rupture dans l'histoire du monde du point de vue religieux, qui n'est pas sans effets pour la liberté :

Me demandant donc d'où il peut provenir qu'en ces temps anciens, les peuples étaient plus attachés à la liberté qu'aujourd'hui, je crois que cela provient de la même cause qui rend aujourd'hui les hommes moins courageux. Je crois que c'est la différence existant entre notre éducation et celle des Anciens, qui provient de la différence entre notre religion et l'ancienne. Nous ayant montré la vérité et la juste voie, notre religion nous a fait accorder moins d'estime à l'honneur du monde. Les païens, l'estimant fort et ayant placé en lui le bien suprême, étaient les plus acharnés dans leurs actions (...) Notre religion glorifie davantage les hommes humbles et contemplatifs que les hommes d'action. Elle a ensuite placé le bien suprême dans l'humilité, la soumission et le mépris des choses humaines. L'autre le plaçait dans la grandeur d'âme, la force du corps et toutes les autres choses aptes à rendre les hommes forts. Si notre religion exige que l'on ait de la force, elle veut que l'on soit plus apte à la souffrance qu'à des choses fortes. Cette façon de vivre semble donc avoir affaibli le monde et l'avoir donné en proie aux scélérats. Ceux-ci peuvent le dominer sûrement, car ils voient que, pour aller au paradis, l'ensemble des hommes pensent davantage à supporter leurs coups qu'à s'en venger.<sup>322</sup>

Il ne fait pas de la religion ancienne le fondement de l'attachement à la liberté. L'argument est subtil, puisque le moindre attachement à l'époque moderne résulte moins, selon lui, du changement de religion que d'une interprétation particulière des commandements de la religion

<sup>319</sup> Machiavel, *Discours*, I, 55, p. 281 et *Histoire de Florence*, IV, 1, p. 791.

<sup>320</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, VII, 1, p. 918.

<sup>321</sup> Selon E. Cutinelli-Rendina, cette confrontation entre religion romaine et religion chrétienne constitue la véritable originalité de Machiavel, dans une époque où l'histoire de l'Église a déjà été écrite, au moins en partie, d'un point de vue géopolitique (cf. par exemple les *Historiae florentini populi* de P. Bracciolini) et où la religion chrétienne a déjà été critiquée d'un point de vue moral – ses représentants sont corrompus – et politique – elle porterait la responsabilité des discordes civiles (cf. *De bello italico* de B. Rucellai, la *Declamatio* de L. Valla et le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue), *Chiesa e religione in Machiavelli*, Opus cit., pp. 201-202.

<sup>322</sup> Machiavel, *Discours*, II, 2, pp. 298-299.

chrétienne. Bien comprise, la religion chrétienne serait susceptible de produire des effets similaires à ceux de la religion païenne.<sup>323</sup> Certes, les conséquences de cette interprétation sont pareilles à celles qui résulteraient d'une religion véritablement affaiblissante : les hommes sont moins courageux et peu enclins à défendre leur patrie. Néanmoins, il faut souligner la portée de cette affirmation, qui nuance l'opposition entre le passé et le présent.<sup>324</sup> D'autre part, dans *L'Histoire de Florence*, il met en cause de manière spécifique la responsabilité des dignitaires de la Curie romaine, qui ont, après avoir été des hommes aux mœurs pures, perdu progressivement toute bonté.<sup>325</sup>

Résumons l'argument de Machiavel à l'égard de la religion : la religion des Florentins nuit au développement d'un attachement à la liberté comparable à celui des Romains. Cependant, cet état de fait est susceptible de changer : une nouvelle interprétation de la religion chrétienne et des « mœurs » plus pures pour ses représentants pourraient faire naître un tel attachement. La portée des *Discours* II, 2, et de *L'Histoire de Florence* est, en ce sens, double : Machiavel rend compte des raisons pour lesquelles Florence ne peut suivre la voie romaine vers le « *vivere libero* », mais il indique en même temps les conditions présentes (et spécifiques) qui lui permettraient de s'acheminer vers lui.

À cet ensemble d'arguments, qui concernent plutôt la liberté comme indépendance, il faut associer le chapitre I, 11, des *Discours*, dans lequel Machiavel distingue entre la piété des « hommes rudes » et celle des « citadins ». La première facilite l'action du fondateur ou du réformateur, alors que la seconde, moindre, la rend malaisée. Mais, de nouveau, son argumentation demeure nuancée - l'action du réformateur sera malaisée, mais pas impossible. Cette nuance lui permet de ménager la possibilité de réformer Florence. Machiavel fait ainsi référence au succès des prêches de Savonarole pour souligner que les Florentins ne sont pas insensibles à Dieu :

Quoiqu'il soit plus facile de convaincre des hommes rudes des vertus d'une institution ou d'une idée nouvelle, il n'est pas pour autant impossible d'en convaincre les hommes civilisés, et qui prétendent n'être pas rustres. Le peuple de Florence ne se croit ni ignorant ni rustre ; cependant Jérôme Savonarole le persuada qu'il s'entretenait avec Dieu. Je ne veux pas décider si la chose était ou non exacte, car on ne doit parler d'un si grand homme qu'avec respect. Je dis cependant que nombreux étaient ceux qui le croyaient, sans qu'ils aient rien vu d'extraordinaire qui les ait portés à le croire. Mais sa vie, sa doctrine et surtout le texte dont il se servit suffisaient pour ajouter foi à sa parole. Que personne ne désespère donc de pouvoir faire ce que d'autres ont fait, car tous les hommes, ainsi que nous l'avons dit dans notre préface, vivent et meurent suivant les mêmes règles.<sup>326</sup>

La piété des Florentins semble donc pouvoir, même si elle souffre de la comparaison avec celle des anciens ou des hommes frustes, étayer une réforme de l'ordre institutionnel en vue de la liberté. Nous voyons donc que, dans le chapitre II, 2 comme dans le chapitre I, 11, Machiavel met en évidence les obstacles au projet de « *vivere libero* » à Florence, mais ménage toujours une possibilité de le mener à bien : en réinterprétant les commandements de la religion chrétienne, en ne désespérant pas de la piété du peuple florentin.

---

<sup>323</sup> Machiavel, *Discours*, II, 2, p. 299.

<sup>324</sup> Machiavel, *Discours*, II, 2, p. 299.

<sup>325</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, I, 9, pp. 670-671.

<sup>326</sup> Machiavel, *Discours*, I, 11, pp. 214-215. La complexité du rapport que Machiavel entretient avec Savonarole est révélatrice du rôle politique qu'il aimerait voir joué par la religion chrétienne à Florence : si Savonarole est le prophète désarmé, s'il est ambitieux et menteur (cf. la lettre à Riccardo Becchi, du 9 mars 1498), il est aussi celui qui a su réveiller la foi des Florentins et lui donner une portée politique.

Qu'en est-il par ailleurs de la pauvreté à Florence ? L'évocation du mode de vie frugal des Allemands et l'insistance, dans le chapitre III, 25, des *Discours*, sur la pauvreté de Cincinnatus et son rôle favorable au maintien de la liberté, constituent pour son époque, même si cela n'apparaît pas avec évidence pour nous, une prise de position dans un débat sur les effets politiques des fortunes individuelles. Après avoir été fortement présent dans la réflexion politique, l'idéal de pauvreté a été remis en cause au XV<sup>e</sup> siècle à Florence, notamment par Leonardo Bruni, Palmieri et Alberti, qui se fondent sur les œuvres d'Aristote et la redécouverte de *L'Oeconomicus* de Xénophon.<sup>327</sup> Pour comprendre l'importance de cet idéal dans la pensée politique florentine, il faut d'abord rappeler le rôle déterminant qu'ont exercé les règles des ordres religieux, surtout franciscain dans la diffusion de l'idéal de pauvreté.<sup>328</sup> La référence aux stoïciens antiques constitue une seconde justification de cet idéal de pauvreté, dont témoigne par exemple *Le Livre du trésor*, compilation du savoir scolastique rédigée par le Florentin Brunetto Latini vers 1265, qui copie presque *verbatim* des passages des œuvres de Cicéron, Sénèque, Juvénal et encore Horace. Si l'on trouve, comme le rappelle H. Baron, la preuve de la diffusion de cet idéal hors des ordres religieux dans le traité *De paupertate Evangelica* (1341), écrit par un membre de l'entourage du roi Robert de Naples, ou encore chez Dante, c'est surtout chez Pétrarque, dans les écrits de la période d'exil près d'Avignon, que nous pouvons lire la critique la plus acerbe des *divitiae*. Cet idéal occupe une place déterminante au XIV<sup>e</sup> siècle dans les réflexions sur les vertus morales et intellectuelles, alors même que Florence devient l'une des cités marchandes les plus prospères de l'Italie.

Cependant, Machiavel évoque la pauvreté, à propos de Rome ou des cités allemandes, du point de vue de ses effets sur les mœurs des citoyens. Ce qui nous intéresse, par conséquent, est surtout de comprendre comment cet idéal de pauvreté a été incorporé à la réflexion politique.<sup>329</sup> À cet égard, une référence essentielle semble avoir été le *De regimine principum*, commencé par Saint Thomas et achevé par Ptolémée de Lucques. Ce traité développe une analyse politique de cet idéal, s'appuyant sur l'histoire romaine (les *exempla* sont empruntés aux œuvres de Saint Augustin et de Valère Maxime). La pauvreté des citoyens y apparaît comme un facteur essentiel de l'expansion impériale de Rome, à travers l'affirmation que le Christ, qui vécut pauvrement et dans l'humilité, est le véritable monarque du monde.<sup>330</sup>

Boccace suit Ptolémée de Lucques. Il s'attache à penser l'histoire romaine à la lumière de cet idéal. Empruntant, comme l'avait fait son prédécesseur, ses *exempla* à Valère Maxime, il évoque la pauvreté de Scipion l'Africain, la modestie de Caton, le travail agricole de Cincinnatus, ou encore la simplicité de la vie de Manlius Curius Dentatus, de façon à montrer que la puissance de Rome repose sur le choix des Romains de vivre dans la pauvreté et la simplicité.<sup>331</sup>

Coluccio Salutati développe à son tour, dans son traité *De seculo et Religione*, une réflexion sur le rôle politique de la pauvreté, nourrie elle aussi des *exempla* romains - Romulus, Numa, et de nouveau Cincinnatus : la possession de biens engendre, selon lui, le désir de posséder toujours plus et conduit les hommes à tromper, mentir et tricher.

<sup>327</sup> Cf. à ce propos H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Opus cit., p. 226.

<sup>328</sup> H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, chap. 7-10, Opus cit. R. Esposito évoque également ce débat. Selon lui, Machiavel a une position proche de celle de la tradition communale, inspirée par l'idéal de pauvreté, défendu par la pensée franciscaine, puis, dans la réflexion politique, par des auteurs tels que B. Latini, Dante et Sachiotti. Les chanceliers et historiens humanistes, comme Bruni et Bracciolini, ont rompu avec cette tradition, en repensant l'idée de vertu en relation avec la puissance sociale issue de l'accumulation monétaire. Cf. 'La trattistica politica', *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, II, *Dal Cinquecento alla metà del Settecento*, Bollati Boringhieri, 1994, p. 556.

<sup>329</sup> R. Esposito, Il 'posto' del re, *Il Centauro*, Opus cit., pp. 47-48.

<sup>330</sup> H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Opus cit., pp. 202-203.

<sup>331</sup> Cf. Les lettres adressées par Boccace à Pino de' Rossi et son *De Casibus Virorum Illustrum*, in : *La Letteratura Italiana : Storia e Testi*, 9, 1965.

C'est bien dans cette perspective, initialement développée par l'ordre franciscain, à propos des vertus morales des personnes, puis reprise du point de vue politique, à propos de la puissance romaine, que Machiavel s'inscrit. Cependant, au sein même de la réflexion politique sur les effets de la pauvreté, c'est la relation de cette dernière avec la liberté qui l'intéresse, plus que le lien de causalité entre la première et la puissance romaine. S'il hérite de cette vision, il n'en reprend donc qu'une dimension particulière, que met en évidence Coluccio Salutati - posséder engendre un désir de possession toujours accru – car elle sert son analyse des conditions de la liberté. Florence ne répond pas à l'exigence réitérée trois fois dans les *Discours* d'un trésor public riche et de citoyens pauvres (I, 37, III, 16 et III, 25).

S'il traite de la question de la pauvreté d'une façon plus parcellaire et elliptique que celle de la religion, elle n'en est pas moins importante. Son analyse permet aussi de comprendre pourquoi Florence ne parvient pas à établir durablement un régime libre, tout en suggérant qu'il n'est pas impossible d'y parvenir, en imitant les Romains pour la distribution des richesses et du mode de vie.

Machiavel ne propose donc pas d'emblée un projet de réforme des institutions, en se fondant sur l'idée d'une « *nature* » libre de Florence. Pour lui, la situation florentine se caractérise par le paradoxe suivant : Florence n'est jamais parvenue à établir un gouvernement libre et durable et pourtant, une vivace aspiration à la liberté y est observable. Pour rendre compte de ce double phénomène, il procède à une enquête historique, en remontant des origines de la cité jusqu'au présent. Cela lui permet d'aborder notamment la question du changement de religion. C'est dans un second temps seulement qu'il détermine une voie spécifique permettant à Florence d'instituer un ordre républicain durable - l'intervention d'un homme « sage, bon et puissant ». Mais il s'agit d'une voie extrêmement aléatoire (de tels hommes sont rares), et non sans difficultés, relatives à l'*ethos* de la liberté – crainte de Dieu et mode de vie frugal. Tout comme Sparte et Venise, les cités allemandes et Rome, Florence apparaît à l'issue de cette analyse, comme un cas particulier dans le cheminement vers la liberté.

\*\*\*

Pourquoi Rome occupe-t-elle une position paradigmatique dans la pensée machiavélique ? La république romaine est tout d'abord le paradigme de la liberté en raison de la qualité particulière de sa liberté. Machiavel qualifie de « *libres* », nous l'avons vu, les régimes de Rome, de Sparte et de Venise. Il existe à ses yeux une différence qualitative entre leurs libertés. À Sparte, le désir du peuple de ne pas être dominé est satisfait parce que le désir de dominer des grands ne peut, en raison de la surveillance du roi, s'exprimer à son détriment. Le peuple, protégé par ce dernier, n'a donc pas besoin de se protéger lui-même, en conquérant, comme la plèbe romaine, une part des magistratures.<sup>332</sup> Machiavel demeure plus elliptique sur la manière dont le désir de ne pas être dominé est satisfait à Venise, mais il souligne l'union dans laquelle les Vénitiens vivent et la représentation du régime vénitien comme gouvernement mixte en fait précisément un modèle d'équilibre : chaque partie a ses prérogatives, et aucune ne tente de prendre avantage sur les autres. A Rome, au contraire, le désir du peuple de ne pas être dominé ne peut être satisfait qu'à travers une opposition sans relâche au désir de dominer des grands. Or, les *Discours*, I, 5, indiquent qu'aux yeux de Machiavel, l'expression effective du désir de ne pas être dominé, c'est-à-dire l'opposition active et dynamique manifestée par la plèbe romaine contre la prétention des grands, confère au « *vivere libero* » romain une qualité particulière.

Son argumentation s'ordonne en deux temps. Il énonce d'abord sa position (favorable à Rome), mais ne conclut pas définitivement en sa faveur, affirmant que tout dépend de la finalité

---

<sup>332</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 201.

politique que l'on choisit – conserver son état ou l'accroître par des conquêtes. Puis, Machiavel met de côté le problème du choix – conserver ou agrandir l'état, sur lequel il reviendra dans le chapitre I, 6 – et s'intéresse en général à la nature des désirs. Il développe alors l'idée que le désir des grands est par nature nuisible à la liberté :

Le plus souvent, néanmoins, ceux-ci sont causés par les possédants, parce que la peur de perdre engendre chez eux la même envie que chez ceux qui désirent acquérir. En effet, les hommes ne croient pas posséder en toute sécurité s'ils n'augmentent pas ce qu'ils ont. En outre, possédant déjà beaucoup, ils peuvent plus puissamment et plus violemment susciter des troubles. Il y a plus : leur comportement incorrect et ambitieux allume, dans le cœur de ceux qui n'ont rien, l'envie de posséder, soit pour se venger d'eux en les dépouillant, soit pour pouvoir eux aussi atteindre aux richesses et aux charges dont ils voient faire un mauvais usage.<sup>333</sup>

Dans cette perspective, le « *vivere libero* » romain possède un caractère unique et exemplaire, puisqu'il repose sur l'expression du désir qui est comparativement le plus propice à la liberté. L'ambiguïté de la notion de liberté permet dans ces chapitres d'introduire une comparaison entre Sparte, Venise et Rome : toutes trois sont qualifiées de « *libres* », mais c'est pour souligner l'écart entre la voie suivie par Rome et celle suivie par le binôme Sparte-Venise. La liberté romaine, parce qu'elle est soutenue par l'expression active du désir du peuple, est supérieure à celle des deux autres cités.

C'est aussi la capacité de la république romaine à faire face aux aléas de l'histoire qui lui confère son caractère paradigmatique. Au chapitre I, 6, des *Discours*, Machiavel s'inscrit dans un cadre historique défini par l'instabilité du cours des choses, qui le conduit à privilégier l'ordre institutionnel de la république romaine par rapport à celui de Sparte et de Venise. En effet, la république romaine a une armée populaire nombreuse ; elle est donc toujours à même de répondre à une attaque ennemie ; d'autre part, son activité militaire soutenue empêche que les mœurs des Romains ne « s'amollissent », tandis que le projet impérial crée un motif d'union qui minimise les effets de la désunion des grands et du peuple, au moins de temps à autres.<sup>334</sup> L'affirmation du cours instable des choses conduit à considérer sous un jour radicalement nouveau ce qui était, dans le chapitre I, 5, présenté comme l'objet d'un choix possible (la cité libre veut-elle conquérir de nouveaux territoires ou se maintenir dans ses frontières ?). Une armée nombreuse et propre, et par conséquent populaire, s'avère en effet nécessaire dans un tel cadre historique ; dès lors, l'ordre institutionnel de la république romaine apparaît être le seul ordre viable dans le temps long de l'histoire.

Enfin, l'histoire de la république populaire constitue le paradigme d'une pensée de la liberté en ce qu'elle n'illustre pas seulement l'émergence et le maintien de la liberté de manière exemplaire, mais aussi le processus de corruption et la « fin » de la liberté : elle est un paradigme négatif tout autant que positif – les chapitres I, 4 et I, 37, des *Discours* composent à cet égard un diptyque, celui des conditions d'émergence et des causes de déclin de la liberté. Il importe tout autant à Machiavel de penser les causes du passage d'une république à la monarchie ou à la tyrannie que les conditions d'émergence et de maintien de la liberté, car l'histoire de la liberté est à ses yeux autant celle de son affirmation par celle de son déclin. Rome lui offre l'un et l'autre motifs, de la création des tribuns de la plèbe à l'arrivée au pouvoir de César, « premier tyran de Rome ».<sup>335</sup>

Ordre institutionnel apte à faire face aux aléas de l'histoire, qualité particulière de la liberté fondée sur l'expression du désir populaire, processus de corruption : ces trois éléments font de

<sup>333</sup> Pour les deux citations, Machiavel, *Discours*, I, 5, pp. 198-200.

<sup>334</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 203.

<sup>335</sup> Machiavel, *Discours*, I, 37, p. 254.

Rome un paradigme, au double sens de modèle et de cas exemplaire d'une réflexion sur les conditions du « *vivere libero* ». Rome a donc, de ce point de vue, une double fonction. Son expérience historique se distingue de celles de Sparte et de Venise, mais aussi de celle des cités allemandes, dont la clôture sur elles-mêmes et l'apparente identité au fil du temps ne permet pas de penser une histoire de la liberté, avec sa phase ascendante, mais aussi son temps de rétraction.

Si la république romaine est le paradigme de la liberté, au sens de modèle, ne devrait-elle pas être imitée par les autres cités ? Dans les propos liminaires des *Discours*, Machiavel invite ses contemporains à s'engager dans la voie de l'imitation.<sup>336</sup> Au début du Livre II, il prévient même le reproche qu'on pourrait lui adresser de louer excessivement l'histoire ancienne, en montrant qu'il a conscience de l'opposition entre la vertu passée et le vice présent. Mais il fait aussi de cette opposition un motif pour imiter les anciens.<sup>337</sup> Cette insistance dans les *Discours* sur la légitimité de l'imitation n'est pas anodine. Elle renvoie au statut conquis par l'histoire – sa connaissance, son écriture – à la Renaissance : elle fait alors l'objet d'un intérêt tourné vers la pratique et est conçue comme le lieu d'analyse du passé en vue de guider l'action présente.<sup>338</sup> Cette double fonction de l'histoire – rappeler des actions exemplaires et rendre possible l'interprétation des temps présents – semble être approuvée par Machiavel, au détriment, selon F. Guichardin, des nécessaires distinctions entre les époques qui rendent l'imitation impossible. Cependant, on ne saurait se contenter de voir dans les *Discours* un appel à imiter les Romains, comme en témoignent les différentes histoires de la liberté. Le reproche que lui adresse implicitement Guichardin – d'alléguer à chaque mot les Romains – est injustifié.<sup>339</sup>

\*\*\*

L'œuvre de Machiavel est porteuse d'un paradoxe : la république romaine est le modèle de la liberté, mais ce paradigme est inimitable et pensé comme tel. Il met en scène des cités libres et raconte des histoires de la liberté irréductibles les unes aux autres, préfigurant ainsi le geste de l'ethnographe comparatiste qui s'attache à établir des différences plutôt qu'à généraliser un fait. En outre, du passé au présent, de Rome à Florence, il définit les conditions de l'action dans les *Discours* et *L'Histoire de Florence* en fonction de leurs différences, et non de leurs ressemblances – notamment, deux religions différentes (ou plutôt une religion païenne et une religion chrétienne mal interprétée), et un mode de répartition de la richesse distinct qui engendre des « mœurs » dissemblables.<sup>340</sup> Aussi ne pouvons-nous qualifier son histoire romaine d'« histoire monumentale », selon le sens que F. Nietzsche confère à cette expression.

Ce dernier distingue trois intérêts qui conduisent l'être vivant à se rapporter à l'histoire. Sa réponse n'est pas univoque : chacune des conceptions de l'histoire issues de ces intérêts n'est légitime – en regard de leur usage pour la vie – que « sur un sol et un climat particuliers ». <sup>341</sup> Le premier d'entre eux tient à un but poursuivi. L'« histoire monumentale » est un réservoir de « modèles, de maîtres, de consolateurs » introuvables dans le présent. F. Nietzsche définit ce rapport à l'histoire comme ce qui permet de penser que ce qui est rare et grand « a été possible, et sera donc sans doute possible à nouveau ». Le principe d'un tel rapport est le suivant :

<sup>336</sup> Machiavel, *Discours*, I, Préambules, p. 187.

<sup>337</sup> Machiavel, *Discours*, II, 1, p. 293.

<sup>338</sup> F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini – Politics and History in the 16th century*, Princeton University Press, 1965, pp. 224-225.

<sup>339</sup> F. Guichardin, *Avertissement politiques*, 110, Opus cit., p. 152.

<sup>340</sup> Cette distance incommensurable établie par Machiavel entre Rome et Florence n'est pas, pour ses contemporains, un élément surprenant : l'idée d'une continuité avec le monde classique, prégnante au moyen-âge, a été remise en cause, au moins depuis *L'Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* de Flavio Biondo, composée entre 1438 et 1453 (cf. A. Buck, *L'eredità classica nelle letterature neolatina del Rinascimento*, Opus cit., p. 34).

<sup>341</sup> F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Opus cit., p. 109.

Que les grands moments de la lutte des individus forment une chaîne continue, qu'ils dessinent à travers les millénaires une ligne de crête de l'humanité, que le sommet de tel instant, depuis longtemps révolu reste à mes yeux encore vivant, grand et lumineux – c'est là l'idée fondamentale de la foi en l'humanité qui s'exprime dans l'exigence d'une histoire *monumentale*.<sup>342</sup>

Il exige de ce fait que l'on gomme une multitude de différences entre passé et présent, afin de pouvoir établir des « analogies » entre eux, qu'on généralise et qu'on identifie en atténuant la diversité des mobiles et des circonstances, qu'on insiste sur les effets au détriment des causes.<sup>343</sup> L'histoire de Rome écrite par Machiavel n'est pas « monumentale », car nous n'y retrouvons pas la tendance décrite par Nietzsche à mettre en avant les effets, et non les causes. Au contraire, ce sont bien ces dernières qui sont recherchées, de façon à rendre compte de tel ou tel devenir historique et des différences entre les histoires des cités, en particulier entre celles de Rome et Florence. Florence ne doit pas « jouer la nouvelle pièce historique » de la liberté sous « l'antique et vénérable travestissement » de Rome.<sup>344</sup>

Il faut revenir sur la question de l'imitation de Rome proposée par Machiavel comme modèle aux cités contemporaines. Toute la difficulté réside dans le fait de savoir si Machiavel comprend l'imitation comme reproduction à l'identique. Dans l'Avant-propos des *Discours*, I, Machiavel affirme la possibilité de l'imitation, dans la mesure où « le ciel, le soleil, les éléments, les hommes » n'ont pas changé « de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois ». <sup>345</sup> De ce propos, on pourrait déduire l'idée d'une uniformité du temps de l'histoire. Diverses affirmations la mettent toutefois en cause au fil des *Discours*.<sup>346</sup> Il y aurait donc, dans cette oeuvre, deux motifs antithétiques – la possibilité de l'imitation fondée sur l'identité du temps, la relativisation de cette identité.

Cependant, il n'est pas certain que l'on puisse faire de l'Avant-propos des *Discours*, I, le fondement d'une théorie de l'imitation.<sup>347</sup> *Le Prince*, 6, et surtout d'autres chapitres des *Discours* semblent plus à même de remplir cette fonction. L'Avant-propos du livre II, affirme le devenir historique nié dans l'Avant-propos du livre I, et les chapitres I, 39 et III, 43, nuancent l'affirmation de l'identité entre le passé et le présent et s'orientent plutôt vers l'idée d'une ressemblance entre les temps, permettant d'établir des analogies. L'imitation est alors possible au sens où le passé devient un réservoir d'exemples, bons ou mauvais, et partant, plus qu'un modèle, un espace de réflexion en vue du présent :

Dans une telle optique, l'histoire ancienne cesse d'offrir le parangon de toute action politique réussie sans cesser d'en être la source. Ce que le politicien avisé y trouvera, ce ne sera pas forcément des modèles de conduite, mais un ample échantillonnage de comportements humains et de situations qui éclaireront son analyse du présent et du futur, doublé d'un vaste échantillonnage d'actions et de remèdes positifs ou négatifs dont il tirera la règle la mieux adaptée à sa propre situation.<sup>348</sup>

---

<sup>342</sup> F. Nietzsche, *Ibid.*, p. 104.

<sup>343</sup> F. Nietzsche, *Ibid.*, p. 106.

<sup>344</sup> Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in : *Œuvre politique*, I, tr. de M. Rubel, Gallimard, NRF, La Pléiade, 1994, pp. 437-438.

<sup>345</sup> Machiavel, *Discours*, I, Avant-propos, p. 188. cf. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli, Storia del suo pensiero politico*, Opus cit., pp. 543-551.

<sup>346</sup> Machiavel, *Discours*, I, 39, p. 237, II, Avant-propos, p. 292, et III, 43, p.455.

<sup>347</sup> P. Larivaille, *La Pensée politique de Machiavel - Les "Discours sur la première décade de Tite-Live"*, Presses Universitaires de Nancy, 1982, p. 26.

<sup>348</sup> P. Larivaille, *Ibid.*, p. 31.



Cependant, s'il est vrai que le passé est envisagé autant à travers les mauvais que les bons exemples, le fait est que plusieurs appels à imiter les exemples passés de vertu sont prononcés. Ces appels montrent que Machiavel entend par imitation autre chose qu'une reproduction à l'identique. Lisons l'un des plus frappants. Il s'agit de l'incipit du *Prince*, 6 :

Que personne ne s'étonne si, lorsque je parlerai des principats entièrement nouveaux, et quant au prince et quant à l'état, j'allèguerai de très grands exemples. Parce que les hommes cheminant toujours sur les voies battues par d'autres et procédant dans leurs actions par imitation, comme on ne peut suivre entièrement les voies des autres, ni atteindre la vertu de ceux que tu imites, un homme prudent doit toujours s'engager sur des voies battues par de grands hommes et imiter ceux qui ont été très excellents – afin que, si sa vertu n'y arrive pas, au moins en rende-t-elle quelque odeur – et faire comme les archers prudents qui, le lieu qu'ils ont le dessein de toucher leur paraissant trop loin, et connaissant jusqu'où va la vertu de leur arc, placent le point de mire beaucoup plus haut que le lieu destiné, non pour atteindre une telle hauteur avec leur flèche, mais pour pouvoir à l'aide d'un si haut point de mire parvenir à leur dessein.<sup>349</sup>

Pour comprendre ce propos, il faut d'abord tenir compte de son contexte : il ouvre le chapitre consacré à l'acquisition des principats « avec les armes propres et la vertu », dans lequel Machiavel évoque des fondateurs et des conquérants d'une vertu exceptionnelle – Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée « et semblables ». Il constate le phénomène de l'imitation et insiste aussi sur son essentielle imperfection : l'imitateur doit viser plus haut que sa cible parce qu'il sait par avance qu'il ne produira qu'une imitation imparfaite de son modèle. Que cherche-t-il à imiter ? Le titre du chapitre, de même que l'évocation des actions des « très grands exemples », montrent qu'il s'agit de la vertu :

Et en examinant leurs actions et leur vie, on ne voit pas qu'ils eurent de la fortune autre chose que l'occasion, qui leur donna la matière pour pouvoir y introduire cette forme qui leur parut bonne et sans cette occasion, la vertu de leur esprit se serait éteinte, et sans cette vertu, l'occasion serait venue en vain.<sup>350</sup>

Or, la vertu est par nature inimitable, elle ne peut être reproduite à partir d'un modèle. Dès lors, plutôt qu'à la notion de reproduction, nous ferons appel à celle de création pour définir l'imitation machiavélique et parlerons à son propos d'une imitation créatrice, au sens que Ph. Lacoue-Labarthe a donné à cette expression dans *La Fiction du politique*.<sup>351</sup> Il remarque que l'Europe est, depuis la Renaissance, la « proie de l'antiquité » au sens où son imitation semble y régler la « construction du Moderne ». <sup>352</sup> La référence à la Grèce est, dans cette perspective, essentiellement problématique dans la mesure où elle marque la volonté d'imiter l'inimitable, c'est-à-dire le génie national en formation. Malgré tout, elle permet de penser quelque chose d'essentiel – et de là vient cette idée d'imitation créatrice -, c'est-à-dire une imitation détachée de la notion d'identité et rattachée à celle d'identification. Ce processus ne présuppose pas un sujet. Au contraire, « imite-moi pour être ce que tu es » : l'imitant n'est rien, il a toutes les aptitudes et il devient « soi » par l'appropriation d'un modèle. À travers le terme d'imitation, Machiavel désigne ainsi une recréation de la vertu : nous imitons les « très grands exemples » en étant nous-mêmes vertueux. Les contextes passé et présent diffèrent, leur point commun étant cependant l'indispensable « occasion » ; à partir d'elle, deux actions vertueuses peuvent se déployer et l'une imite l'autre en ce qu'elles manifestent la même qualité de vertu et non parce qu'elle reproduit un geste à l'identique. C'est aussi dans cette perspective que nous pouvons comprendre l'appel à l'imitation prononcé dans l'Avant-propos des *Discours*, I.<sup>353</sup> Les domaines d'action évoqués ici – gouverner un royaume, organiser une armée, diriger une armée, etc. - exigent tous aux yeux de

<sup>349</sup> Machiavel, *Le Prince*, 6, p. 76.

<sup>350</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 77.

<sup>351</sup> Ph. Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*, éd. Christian Bourgois, 1987.

<sup>352</sup> Ph. Lacoue-Labarthe, *Ibid.*, p. 117.

<sup>353</sup> Machiavel, *Discours*, I, Avant-propos, p. 188.

Machiavel une exceptionnelle vertu. L'imitation dont il est question ici ne peut donc être que de l'ordre d'une (re)création, et non de la reproduction : il s'agit d'être tout aussi vertueux que les fondateurs, les législateurs, les conquérants et les capitaines du passé. C'est en ce sens que Machiavel peut inviter à imiter les Anciens, sans verser dans une histoire « monumentale » de Rome. Il retrouve ici les accents d'un Pétrarque, lorsque celui-ci affirme qu'il se complaît dans l'approchant, mais non dans l'identique, qu'il entend suivre ses devanciers de manière originale et non servile.<sup>354</sup> Pour l'un comme pour l'autre, l'*imitatio est aemulatio*.

L'histoire machiavélienne de Rome remplit cependant une fonction qui correspond à une autre catégorie nietzschéenne de l'histoire, celle d'histoire « critique ». Celle-ci voit le jour lorsque l'homme, poussé par la vie, soumet son passé à la critique :

Il ne peut vivre, s'il n'a pas la force de briser et de dissoudre une partie de son passé, et s'il ne fait pas de temps à autre usage de cette force : il lui faut pour cela traîner ce passé en justice, lui faire subir un sévère interrogatoire et enfin le condamner ; or tout passé vaut d'être condamné – car tout ce qui relève de l'homme a toujours été soumis à la puissance et à la faiblesse humaines. Ce n'est pas la justice qui juge ici ; c'est encore moins la grâce qui prononce le verdict ; mais la vie seule, cette puissance obscure, entraînant, insatiablement assoiffée d'elle-même ...<sup>355</sup>

Nous retrouvons en effet dans les *Discours* et *L'Histoire de Florence* l'intention qui définit l'idée d'histoire « critique » : au nom de la « vie », Machiavel a « interrogé » sa cité, mis en avant ses errements et suggéré une manière de mener à bien le projet « *vivere libero* ».

L'auscultation de l'histoire florentine par Machiavel le conduit à distinguer le passé de Florence tel qu'il a été de celui qui aurait pu être le sien, cette distinction permettant de rendre compte du cheminement tortueux de la cité vers la liberté. Or, dans cette opération de distinction, l'histoire de Rome joue un rôle essentiel. En effet, dans le commentaire de Tite-Live et dans *L'Histoire de Florence*, la mise en perspective de Florence par rapport à Rome permet, nous l'avons vu, de montrer pourquoi la première, malgré la manifestation récurrente du conflit civil dans son histoire (à partir de 1215), n'a pu établir un régime libre et durable. Cette mise en perspective rend visible ce qui a manqué et manque encore à Florence. Machiavel peut ainsi indiquer plusieurs différences qui rendent compte du fait que l'aspiration florentine à la liberté n'a pas donné lieu à une république durable : une cité est née et demeurée libre, l'autre sujette ; l'*ethos* de la liberté, fondé à Rome sur la crainte des dieux et la pauvreté, n'est pas présent à Florence, quoiqu'il ne soit pas inenvisageable de l'y cultiver ; les « *tumultes* » florentins ont des implications destructrices, à la différence de ceux de Rome, à cause de la nature « *corrompue* » des désirs des grands et du peuple florentins.

Nous retrouvons dans la confrontation entre l'histoire de Rome et celle de Florence la double dimension paradigmatique que nous avons définie précédemment. Comme modèle (inimitable) du régime libre, Rome met en lumière que le conflit civil, loin d'être en lui-même une source de destructions et de déclin de la cité, peut-être l'origine même de la liberté. C'est le conflit civil spécifiquement florentin qui se révèle, en regard des « *tumultes* » romains, avoir des effets négatifs sur le devenir de la cité.<sup>356</sup> De la même manière, l'analyse comparée des histoires des deux

<sup>354</sup> F. Pétrarque, *Le Familiari*, XXII, 2, 20, éd. V. Rossi et U. Bosco, Vol. IV, 1942, p. 108.

<sup>355</sup> F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, Opus cit., pp. 113-114.

<sup>356</sup> Cf. Lefort a souligné cet aspect : « ce que Florence peut apprendre de Rome, fait entendre Machiavel en rupture avec le discours humaniste, c'est ce dont les Romains eux-mêmes n'avaient pas une connaissance théorique, parce que leurs institutions s'étaient improvisées sous l'effet des événements à savoir, le bienfait des tumultes dans une République, d'une effervescence politique qui contrarie les ambitions de la couche dirigeante et lui fait rechercher sa sécurité dans des concessions aux légitimes aspirations du grand nombre » in : 'Machiavel et la verità effettuale', *Écrire à l'épreuve du politique*, Opus cit., p. 155.

cités – de l'origine « libre » à la fin de la liberté pour Rome, de la naissance sous l'empire romain à l'âge de la domination médicéenne pour Florence – et de leurs mœurs respectives permet d'expliciter les causes de l'incapacité de Florence à instaurer durablement un régime libre. Rome joue donc, dans l'élaboration d'une histoire critique de Florence, une fonction heuristique.

Dans cette perspective, il est impossible de réduire la confrontation entre Rome et Florence à un simple « artifice rhétorique ». Cette confrontation est au contraire le lieu même où l'histoire de Florence est analysée et où son échec à établir un régime libre durable est expliqué. Il n'est pas non plus tenable de définir seulement l'écriture machiavélienne à partir du danger de censure : afin d'éviter celle-ci, Machiavel évoquerait Florence de manière masquée à travers son récit de l'histoire romaine dans les *Discours*. Une telle lecture ne permet pas de comprendre que l'écart entre les histoires de Rome et de Florence est constitutif de l'analyse du devenir florentin. La confrontation entre Rome et Florence préfigure plutôt un des principes essentiels de l'ethnologie telle que Cl. Lévi-Strauss la définit en citant Rousseau :

Supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale et politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre.<sup>357</sup>

De la même façon que le voyage dans d'autres contrées que la sienne nous fait connaître celle-ci autant que celles-là, le voyage historique de Machiavel jusqu'à Rome fait « connaître » Florence autant qu'il fait découvrir Rome.

La forme des *Discours* joue un rôle important dans cette mise en perspective de Rome par rapport à Florence. Elle se définit pour une part comme un cadre familier aux lecteurs de Machiavel. En effet, si le choix de Tite-Live ne manque pas d'originalité dans une Florence philhellène,<sup>358</sup> l'historien romain a été, dès sa redécouverte par Pétrarque, l'un des auteurs les plus reconnus et imités par les historiens et chroniqueurs florentins.<sup>359</sup> En outre, le couple Rome-Florence - que Florence soit conçue comme la fille de Rome ou comme une seconde Rome - est familier aux Florentins depuis la publication des chroniques et histoires pré-humanistes. Mais elle se caractérise aussi par son originalité et sa nouveauté. Ainsi, le terme de « *discorso* », en usage dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, renvoie au moment du raisonnement, au mouvement de la réflexion. Il désigne généralement un commentaire de faits, et non de texte.<sup>360</sup> Machiavel, en employant ce terme à propos de *L'Histoire romaine* de Tite-Live, plutôt que les habituels « *glose* » [*chiosa*] et commentaire [*comento*], suggère donc un mode d'écriture et de réflexion nouveau, qui mêle la relation historique et la réflexion sur l'histoire. De ce mélange, témoigne aussi sans doute le terme de « *narratio* » que l'on rencontre dans la Dédicace.<sup>361</sup> Il renvoie, conformément au sens conféré à la « *narratio* » par le *De Oratore* de Cicéron, le *De Inventione* qui lui était attribué et le *Fiore di rettorica*, au moment du passage à l'« *oratio* », c'est-à-dire à la construction du raisonnement.<sup>362</sup> C'est grâce à ce nouveau mode d'écriture que Machiavel peut faire un tableau de l'histoire romaine susceptible d'éclairer l'histoire de Florence.

<sup>357</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, II, Opus cit., p. 46. La citation de J.-J. Rousseau se trouve dans les Notes du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in : *Écrits politiques*, Opus cit., 1964, p. 213-214.

<sup>358</sup> Cf. à ce sujet F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini – Politics and History in the sixteenth-century*, Opus cit., pp. 204-205; A. Matucci, *Machiavelli nella storiografia – Per la storia di un genere letterario*, Opus cit., p. 61, à propos du rôle joué par Coluccio Salutati pour la postérité de Tite-Live ; Cl. Lefort, 'Machiavel et la verità effettuale', *Ecrire à l'épreuve du politique*, Opus cit., pp. 150, à propos du rôle, plus important encore, de Leonardo Bruni.

<sup>359</sup> Cf. P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, 1998, p. 263.

<sup>360</sup> A. Matucci, *Machiavelli nella storiografia fiorentina – Per la storia di un genere letterario*, Opus cit., p. 164.

<sup>361</sup> Machiavel, *Discours*, p. 185.

LE MIROIR TENDU PAR MACHIAVEL À LA DÉMOCRATIE CONTEMPORAINE  
OU COMMENT RUMINER SES ÉCRITS

Machiavel a fait l'objet de multiples usages politiques depuis la diffusion de son œuvre au XVI<sup>e</sup> siècle. Son exégèse, après avoir été du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, une lecture partielle et partisane, fascinée par *Le Prince*, puis une critique érudite, une recherche philologique et historique, consiste aujourd'hui surtout en une interrogation sur l'actualité de son œuvre.<sup>363</sup> Nombre de ses interprètes s'accordent à dénoncer ce que Q. Skinner nomme une « manie d'antiquaire », c'est-à-dire une pratique qui consiste à faire de l'histoire des idées politiques pour elle-même, et non pour donner au lecteur les instruments nécessaires à la réévaluation de ses jugements sur les questions politiques contemporaines. Contre cette manie, Q. Skinner a l'ambition d'élaborer une interprétation de Machiavel utile au questionnement politique du présent :

Si l'étude de l'histoire intellectuelle doit avoir l'utilité que je revendique pour elle, il doit exister un niveau plus profond où nos valeurs présentes et les affirmations en apparence exotiques de nos ancêtres peuvent, dans une certaine mesure se rejoindre. Je ne veux pas non plus suggérer que les historiens des idées doivent se transformer en moralistes (...) les historiens des idées peuvent espérer fournir à leurs lecteurs des informations pertinentes pour la constitution de jugements sur leurs valeurs et croyances actuelles, puis les laisser ruminer.<sup>364</sup>

Il est aujourd'hui frappant qu'en vue d'élaborer une pensée de la liberté politique, se réclament de Machiavel des penseurs aussi opposés que Q. Skinner (critiquant l'inconséquence du libéralisme politique), A. Negri (dénonçant une conception exclusivement juridique de la démocratie) ou encore M. Abensour (définissant le « moment machiavélien » comme une pensée « contre l'État »). Machiavel apparaît de ce fait comme un auteur caméléon, tout comme le prince qui se fait tour à tour cruel ou clément, avaricieux ou prodigue, etc. Dans le miroir tendu par Machiavel à la démocratie, que pouvons-nous donc voir ?

\*\*\*

L'interprétation que nous avons proposé de la pensée de Machiavel - de sa vision du corps politique au paradigme romain de la liberté - sera, dans ce labyrinthe, notre fil d'Ariane. C'est à partir d'elle que l'actualité de Machiavel pour une pensée de la liberté peut-être selon nous déterminée, et ses limites posées.

Cette tâche requiert cependant, au préalable, de comprendre pourquoi les annexions de la pensée machiavélienne paraissent si aisées, cinq siècles après l'écriture du *Prince*, des *Discours sur la première décade de Tite-Live* et de *L'Histoire de Florence*.

<sup>362</sup> A. Matucci, *Ibid.*, p. 166. Diverses analyses ont été consacrées à la manière dont Machiavel s'écarte du texte livien, afin de mettre en avant la spécificité de son « *discorso* ». Outre celle de A. Matucci, cf. :

- J-H. Whitfield : 'Machiavelli's use of Livy', in : T. A. Dorey (ed.), *Livy*, London Routledge and Kegan Paul, pp. 73-96.

- F. Gilbert, 'The composition and structure of Machiavelli's *Discorsi*', in : *Journal of the History of Ideas*, 14, 1953, pp. 136-156.

<sup>363</sup> M. Senellart et G. Sfez, Avant-propos, in : *L'Enjeu Machiavel*, Opus cit., pp. 1-2.

<sup>364</sup> Q. Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, Opus cit., p. 76.

Si de nos jours la liberté n'est plus envisagée dans le cadre d'une philosophie de l'histoire, si l'histoire des États n'est plus conçue comme celle d'un inéluctable progrès vers la liberté, en bref si l'ère des grands récits est révolue, alors la conception machiavélique de la liberté présente incontestablement un air de famille avec la pensée politique contemporaine. En effet, comme cette dernière, Machiavel envisage l'histoire de la liberté comme celle d'un événement sans nécessité. Ses récits de la liberté témoignent de parcours qui semblent relever du hasard. Certaines cités sont fondées sous l'empire d'une autre cité, tandis que d'autres naissent indépendantes et le demeurent ou non ; les unes sont dotées de leurs lois par un législateur dans les premiers temps de leur existence, les autres les élaborent au cours du temps ; elles deviennent des républiques, des monarchies, des principats ou encore des tyrannies. Enfin, une partie d'entre elles seulement développe une politique de conquête. Rien, dans les récits de l'histoire de Rome, de Sparte, de Venise, de Florence ou des cités allemandes, ne vient donc rendre compte sur le mode de la nécessité de l'avènement, du maintien ou du déclin de la liberté.<sup>365</sup> Cela interdit la présence une interprétation de l'histoire de type kantien, qui aurait pour finalité de déceler, derrière le cours apparemment contingent de l'histoire, une tendance à la liberté.

Corrélativement, le désir du peuple, que Machiavel définit généralement comme un désir de ne pas être dominé, prend la forme, selon les cas, d'un désir effectif de non domination, voire de liberté – c'est le cas à Rome – ou d'un désir de protection de la part du roi ou du prince. Il est des espaces dans lesquels la proportion de nobles et de seigneurs est telle que le désir de ne pas être dominé ne peut s'affirmer ; il est des principats dans lequel le désir du peuple, sous l'effet de la coutume, ne s'exprime que comme un désir de protection. Le désir du peuple ne se manifeste donc pas nécessairement dans des « tumultes » et ceux-ci, lorsqu'ils ont lieu, n'engendrent pas toujours des institutions républicaines. Ces différences entre les cités et les États analysés par Machiavel sont toutes renvoyées aux conditions contingentes de l'émergence des cités.

Surtout, ce désir ne signifie pas que les hommes seraient libres par nature et préféreraient rationnellement la liberté à la servitude, idée dont le peuple aurait pleine conscience et à laquelle il tenterait de donner une réalité. Il est intéressant de noter que cette idée a été développée peu de temps après l'écriture et la publication des œuvres de Machiavel, par Étienne de La Boétie dans les années 1550. Selon lui, la coutume empêche les hommes de déceler leur véritable nature : en particulier, ceux qui naissent sous le joug conçoivent leur état de servitude comme naturel.<sup>366</sup> Il convient, contre les effets de la coutume, d'éclairer les hommes sur leur véritable nature en s'adressant à leur raison :

Mais certes, s'il y a rien de clair ni d'apparent en la nature et où il ne soit pas permis de faire l'aveugle, c'est cela que la nature, le ministre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de même forme, et, comme il semble, à même moule, afin de nous entreconnaître tous pour compagnons ou plutôt pour frères (...) si elle a montré, en toutes choses, qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns, il ne faut pas faire de doute que nous ne soyons naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons, et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis en compagnie.<sup>367</sup>

Rien de tel chez Machiavel. Certes, nous pouvons lire chez lui une analyse des raisons pour lesquelles la liberté est appréciée.<sup>368</sup> Mais le poids de ces raisons doit être relativisé puisque Machiavel considère que l'attachement éprouvé par les hommes à l'égard de la liberté est variable dans le temps ; celui des peuples à l'époque moderne est, selon lui, moindre que celui des peuples

<sup>365</sup> Cf. Machiavel, *Discours*, II, 2.

<sup>366</sup> La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, 1983, p. 145.

<sup>367</sup> La Boétie, *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>368</sup> Machiavel, *Discours*, II, 2, p. 297.

antiques. Ces raisons ne sont de toute façon pas invoquées dans les *Discours* comme la source d'un désir irréductible de liberté chez les hommes.

Il est par ailleurs tentant de dire avec A. Gramsci que Machiavel « a exprimé une conception du monde originale, que l'on pourrait appeler, elle aussi, une 'philosophie de la *praxis*', ou un 'néo-humanisme' dans la mesure où elle ne reconnaît pas d'éléments transcendants ou immanents (dans le sens métaphysique) mais se fonde entièrement sur l'action concrète de l'homme qui, pour ses nécessités historiques, agit sur la réalité et la transforme ». <sup>369</sup> Cette philosophie de la *praxis* serait aussi l'un des éléments qui rendent possible l'appropriation de Machiavel par la pensée politique contemporaine. Mais dans ce cas, quel statut accorder à Dieu, aux astres et à la fortune, qui interviennent de manière récurrente dans l'histoire machiavélienne ?

L'histoire qu'écrit Machiavel ne relève certes pas d'un point de vue chrétien sur l'histoire du monde. Cette caractéristique est d'autant plus frappante si l'on se souvient du contexte dans lequel il élabore sa pensée, marqué à Florence par la mémoire vive du projet de réforme savonarolien, et en général par l'idée d'une Providence divine, <sup>370</sup> et l'attente de la fin des temps, qui prédomine dans l'histoire chrétienne jusqu'à la moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. <sup>371</sup> Machiavel interprète d'un point de vue « temporel » des événements ou des phénomènes qui relèvent initialement de l'histoire biblique. Le traitement accordé aux principats ecclésiastiques (*Le Prince*, 11) est à cet égard exemplaire. Dans le chapitre 11, qui clôt l'évocation des différents types de principats, Machiavel semble tout d'abord concéder un statut particulier aux principats ecclésiastiques. Il s'ôte le droit d'examiner leur histoire en raison du soutien divin qui garantit leur maintien :

Maintenant il nous reste seulement à raisonner sur les principats ecclésiastiques, à propos desquels toutes les difficultés sont avant qu'on les possède [...] mais ceux-ci étant soutenus par des causes supérieures, auxquelles l'esprit humain n'atteint pas, je renoncerai à en parler, parce que, étant élevés et maintenus par Dieu, discourir à leur propos serait office d'homme présomptueux et téméraire. <sup>372</sup>

---

<sup>369</sup> A. Gramsci, *Cahiers de prison* 1-5, 5 (IX), 1930-1932, 127, tr. de M. Aymard et Fr. Bouillot, NRF Gallimard/Bibliothèque de philosophie, 1996, p. 493. La distance de Machiavel à l'égard de la religion est évoquée à plusieurs reprises dans les *Cahiers de prison*, que ce soit pour souligner l'instrumentation de la religion, l'autonomie de la politique machiavélienne à l'égard de la morale et de la religion ou l'absence d'éléments transcendants dans la vision de l'histoire qui émane de ses œuvres cf. par exemple Cahier 4 (XIII), 8. B. Croce applique ce point de vue à l'ensemble de l'historiographie de la Renaissance, à qui il appartient, selon lui, « de nier la transcendance chrétienne ». Machiavel joue un rôle de premier plan dans son analyse, in : *Théorie et histoire de l'historiographie*, Opus cit., pp. 146-156.

<sup>370</sup> C'est sur ce point notamment que G. Vico critique la pensée de Machiavel. Il lui reproche de n'avoir pas su déchiffrer le véritable cours de l'histoire politique des hommes. Selon lui, celui-ci s'éclaire si l'on distingue le droit et la loi. Dans l'histoire humaine, le premier droit naturel est divin. C'est l'âge des sacrifices humains et des familles dans lesquels les pères sont les chefs. Lui succède un droit naturel héroïque, qui conserve dans une certaine mesure la sauvagerie et la férocité de l'état précédent, mais lui donne une forme institutionnelle. C'est le droit qui correspond aux premières cités et à l'émergence de l'aristocratie. Un premier désir véritable de loi voit le jour, lorsque les clients des pères-chefs prennent conscience de leur servitude et qu'elle leur devient insupportable. Vient ensuite une troisième temps où les hommes conquièrent l'égalité, temps où ce désir de la loi s'est étendu à la majorité. C'est dans la conquête par les plébéiens de la reconnaissance politique à Rome que Vico lit ce troisième moment. Ce passage d'une étape à l'autre du droit naturel est déterminé par la Providence, qui a pourvu l'homme d'un tel désir de loi, sorte de *conatus* civil. Celui-ci l'empêche de rester indifférent à la souffrance qui lui est imposée et lui donne les moyens de revendiquer l'égalité prévue, du reste, par le droit naturel lui-même. La Providence détermine en ce sens les conditions d'un droit naturel à l'insurrection, puisque ce *conatus* tend vers une insurrection de la liberté, d'où surgit un droit commun. Pour Vico, la conception que se fait Machiavel d'une histoire sans Providence, repose sur une confusion entre l'occasion et la cause. Machiavel, comme Epicure, Hobbes, Spinoza et Bayle, verrait dans l'utilité personnelle la raison des actions humaines, alors qu'elle est, selon Vico, seulement l'occasion qui amène les hommes à se regrouper. La cause est ce plan de la providence qui destine les hommes à réaliser historiquement un droit commun, cf. *La Science nouvelle*, Conclusion de l'œuvre, 1108-1109, tr. de A. Pons, Fayard/ L'esprit de la cité, 2001, pp. 538-639.

<sup>371</sup> R. Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps modernes*, éd. de l'EHESS, 1990, p. 21.

<sup>372</sup> Machiavel, *Le Prince*, 11, p. 101.

Cependant, ce principe d'analyse est rapidement remis en cause. Machiavel affirme ensuite s'intéresser à l'acquisition récente et spectaculaire du pouvoir par la papauté « dans le temporel ». L'explication qu'il en donne est semblable à celle qu'il a fournie à propos d'autres principats, républiques ou empires, dans les chapitres précédents de l'ouvrage. Elle est fondée sur la considération des rapports de puissance entre les cités, de leurs forces matérielles respectives, de leurs appuis diplomatiques et de la vertu des papes. Contrairement à l'affirmation liminaire, Machiavel applique donc les mêmes critères d'évaluation aux principats ecclésiastiques qu'aux autres : pour rendre compte de leur situation « dans le temporel », il n'est nul besoin de faire appel à la puissance divine. C'est encore un tel point de vue qu'il adopte dans *L'Histoire de Florence*, I, à propos de l'histoire de la papauté « depuis le déclin de l'empire romain jusqu'à 1434 ». L'histoire de Florence est insérée dans l'histoire de l'Italie et interprétée à la lumière de celle-ci ; au sein de cette dernière, le rôle géopolitique de la papauté est même présenté comme un facteur explicatif de premier ordre.<sup>373</sup>

De la même manière, il développe dans *Le Prince*, 6, une argumentation en deux étapes qui fait de Moïse un fondateur comme les autres. Machiavel l'exclut tout d'abord de ses considérations : on ne doit pas raisonner sur lui car ses actions ont été ordonnées par Dieu.<sup>374</sup> Puis il formule un point de vue à partir duquel il devient possible d'examiner à égalité l'action de Moïse et celle des autres fondateurs. Il parvient donc à le 'désingulariser', en dépit de sa relation particulière à Dieu :

Mais une fois considérés Cyrus et les autres, qui ont acquis ou fondé des royaumes, vous les trouverez tous admirables et si l'on considère leurs actions et ordres particuliers, ils n'apparaissent pas disproportionnés par rapport à ceux de Moïse, qui eut un si grand précepteur. Et en examinant leurs actions et leur vie, on ne voit pas qu'ils eurent de la fortune autre chose que l'occasion, qui leur donna la matière pour pouvoir y introduire cette forme qui leur parut bonne et sans cette occasion, la vertu de leur esprit se serait éteinte, et sans cette vertu, l'occasion serait venue en vain. Il était donc nécessaire à Moïse de trouver le peuple d'Israël en Égypte esclave et opprimé par les Égyptiens afin qu'ils se disposent à le suivre pour sortir de la servitude. A vouloir qu'il devienne roi de Rome et fondateur de cette patrie, il convenait que Romulus ne trouvât place en Albe et fût exposé à la naissance. Il fallait que Cyrus trouvât les Perses mécontents du pouvoir des Mèdes et les Mèdes mous et efféminés par la longue paix. Thésée ne pouvait manifester sa vertu sans trouver les Athéniens dispersés.<sup>375</sup>

Dans les *Discours*, le regard porté sur les actions de Moïse est également issu de ce renversement de perspective : sa relation à Dieu n'est pas évoquée, que ce soit dans les chapitres qui ont pu être rédigés avant *Le Prince* ou ceux qui lui font suite. Son action et les difficultés qu'il rencontre ne lui sont pas spécifiques ; elles sont semblables à celles des autres fondateurs.<sup>376</sup>

La papauté, Moïse, et enfin la religion. Tous sont soumis au même traitement. Les *Discours*, II, 5, considèrent en effet les religions d'un point de vue « temporel » et remettent en cause un argument développé contre la thèse anti-chrétienne de l'éternité du monde.<sup>377</sup> Cette thèse

<sup>373</sup> Cf. à ce propos E. Cutinelli-Rendina : « une présence qui est aussi prépondérante qu'apparemment caractérisée par une double négativité paradoxale. A savoir, d'un côté, la capacité durable à susciter des dissensions sur le plan de la politique extérieure, mais aussi à s'imposer comme force de médiation reconnue et respectée, d'attirer les 'barbares' en Italie, puis de faire obstacle à leur intention hégémonique. De l'autre, une situation interne de faiblesse et de désagrégation, à laquelle rien n'était véritablement opposé, mais qui n'avait jamais non plus atteint le point de non retour (conduisant à l'effacement du pouvoir politique de l'Église) ni surtout été telle que la capacité d'action propre du pape sur le plan de la politique extérieure eût été remise en cause » in : *Chiesa e religione in Machiavelli*, Opus cit., p. 303 [ma tr.].

<sup>374</sup> Machiavel, *Le Prince*, 6, p. 77.

<sup>375</sup> Machiavel, *Le Prince*, 6, pp. 77-78.

<sup>376</sup> Machiavel, *Discours*, I, 1 et 9, II, 8, III, 30.

<sup>377</sup> Pour une étude détaillée de ce chapitre et des sources antiques, médiévales et renaissantes relatives au débat sur l'éternité du monde, on se reportera à l'essai de G. Sasso, 'De aeternitae mundi (*Discorsi*, II, 5)', in : *Machiavelli e gli*

fait l'objet d'un débat nourri depuis le moyen-âge. L'idée que l'univers était relativement nouveau faisait partie, depuis l'époque de Saint Augustin, de la représentation chrétienne du monde, contre l'image péripatéticienne d'un monde existant depuis toujours, soumis à une temporalité cyclique, représentation qui niait le récit de la Genèse, l'existence historique d'Adam et rendait impossible le scénario de la chute et de la rédemption.<sup>378</sup>

Le chapitre II, 5 ne porte pas, à proprement parler, sur la question d'un monde créé ou éternel, qui n'est évoquée que brièvement et de manière indirecte. Il est consacré à l'examen de la perte de la mémoire des temps. Cependant, toute personne informée de ce débat, comme l'étaient les contemporains de Machiavel, est à même de comprendre la portée anti-chrétienne de son argumentation.<sup>379</sup> Il y affirme en effet que les hommes perdent la mémoire des temps et qu'il est de ce fait impossible de statuer sur la question de l'éternité du monde.

À l'occasion de cette analyse de la mémoire, les religions sont en outre présentées comme des phénomènes historiques qui apparaissent et disparaissent dans le temps – présentation à laquelle le chapitre III, 1, en qualifiant les religions de corps mixtes, fera d'ailleurs écho :

En effet, quand apparaît une nouvelle secte, c'est-à-dire une nouvelle religion, son premier soin est de détruire l'ancienne, pour assurer sa réputation (...) Comme ces religions changent deux ou trois fois en cinq ou six mille ans, on a perdu le souvenir des événements antérieurs à cette époque. S'il en reste quelques traces, on les considère comme fabuleuses et on n'y accorde aucune foi.<sup>380</sup>

La vision de l'histoire du monde à laquelle souscrit Machiavel n'est donc pas celle que la religion chrétienne propose. Elle est même ouvertement polémique à son égard. Cependant, l'existence et le rôle de Dieu dans l'histoire des hommes ne sont pas niés. Le chapitre 26 du *Prince* fait ainsi un usage récurrent du terme « rédemption » à propos du sort de l'Italie qu'il faut libérer des armées étrangères.<sup>381</sup> Il utilise aussi le texte biblique à titre argumentatif :

Ici, il y a une disposition très grande ; il ne peut y avoir, là où il y a une grande disposition, de grandes difficultés, pourvu que celle-ci prenne les ordres de ceux que j'ai proposés en point de mire. Outre cela, on voit ici des faits extraordinaires, sans exemple, conduits par Dieu : la mer s'est ouverte, un nuage Vous a escorté sur le chemin, la pierre a versé de l'eau, ici il a plu la manne. Chaque chose a concouru à votre grandeur. Le restant, vous devez le faire ; Dieu ne veut pas faire chaque chose, pour ne pas nous ôter le libre-arbitre et la part de cette gloire qui nous revient.<sup>382</sup>

De prime abord, nous pourrions être tentés d'interpréter ces propos comme la marque d'une certaine irrévérence religieuse : Machiavel utiliserait, au sein de sa réflexion sur les conditions de la libération de l'Italie, un vocabulaire religieux. Au mépris de celui-ci, il lui donnerait une signification sans rapport avec le christianisme. Mais cette interprétation demeure superficielle. Ce chapitre a une forte charge émotionnelle – les commentateurs soulignent unanimement la rupture de ton avec ceux qui le précèdent. De ce point de vue, il est probable que Machiavel ait cherché à tirer profit de l'influence du discours prophétique à Florence, essentielle à l'histoire politique de la cité entre 1470 et 1525.<sup>383</sup> Au-delà de cette dimension rhétorique, il faut souligner que l'usage machiavélien des épisodes bibliques met en avant une modalité non déterministe de l'intervention divine. Dieu est présent, mais ne régit pas les actions humaines. Aussi ne pouvons-nous nous

---

*antichi e altri saggi*, I, Riccardo Ricciardi, 1987, pp. 176-399.

<sup>378</sup> L. Bianchi, in : *La filosofia nelle università – secoli XIII-XIV*, Opus cit., pp. 278-279 [ma tr.].

<sup>379</sup> Machiavel, *Discours*, II, 5, p. 306.

<sup>380</sup> Machiavel, *Discours*, II, 5, p. 306. Nous retrouvons dans *L'Histoire de Florence*, I, 5, un développement similaire, p. 665.

<sup>381</sup> Machiavel, *Le Prince*, 26, pp. 163-166.

<sup>382</sup> Machiavel, *Le Prince*, 26, p. 164.

<sup>383</sup> Cf. à ce propos : D. Weinstein, *Savonarole et Florence, prophétie et patriotisme à la Renaissance*, tr. De M-F. de Palomera, Calmann-Lévy, 1973.



contenter, pour comprendre ce chapitre, de l'opposition, aujourd'hui coutumière, entre une vision laïque et une vision religieuse de l'histoire.

L'analyse de la notion de libre arbitre, entendue comme faculté de l'homme à déterminer lui-même ses actions, diffusée par la pensée scolastique, permet d'affiner notre interprétation. Elle apparaît au chapitre 25, dans les propos qui précèdent la description des rapports entre fortune et vertu :

Je n'ignore pas que beaucoup ont eu et ont l'opinion que les choses du monde sont gouvernées par la fortune et par Dieu, de telle manière que les hommes ne peuvent avec leur prudence, les corriger, qu'au contraire il n'y ont aucun remède. Et pour cela, ils pourraient juger qu'il n'y a pas à s'échiner beaucoup sur les choses, mais à se laisser gouverner par le hasard. De notre temps, on a plus cru à cette opinion, pour y avoir vu et y voir chaque jour de grandes variations des choses, hors de toute conjecture humaine. A quoi pensant quelquefois, j'ai incliné en partie à leur opinion. Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas anéanti, je juge qu'il peut être vrai que la fortune soit l'arbitre de la moitié de nos actions, mais qu'elle nous en laisse aussi gouverner l'autre moitié, ou à peu près.<sup>384</sup>

L'usage de la notion de libre-arbitre dans ce passage ne débouche pas sur une négation de Dieu. Comme nous l'apprend le *Dialogue sur le libre arbitre* de Lorenzo Valla, la pensée chrétienne elle-même a fait place au libre-arbitre et il est possible d'affirmer de manière tout à fait cohérente à la fois l'existence de Dieu et le libre-arbitre des hommes, comme le fait ici Machiavel.<sup>385</sup>

Aussi ne saurions-nous affirmer que l'œuvre de Machiavel est athée. Il faut plutôt tenter de comprendre le rôle que Machiavel assigne à Dieu dans l'histoire humaine. Or, en donnant des exemples d'intervention divine dans l'histoire des hommes, il cantonne Dieu dans un champ d'action sans incidence sur l'histoire de la liberté. Ainsi, dans le chapitre 26, les miracles accomplis sont relatifs à la nature. Au chapitre VI, 34, de *L'Histoire de Florence*, il met en scène la toute-puissance divine, mais à propos d'un phénomène naturel – une tornade dévastatrice.<sup>386</sup> Machiavel ne nie donc pas l'existence de Dieu ni sa capacité à intervenir dans l'histoire des hommes. « Le moment machiavélien » ne s'oppose pas à l'histoire écrite du point de vue chrétien. En revanche, l'émergence, le maintien et le déclin de la liberté sont décrits et analysés indépendamment de l'action divine.

Nous retrouvons ici une intention caractéristique du corpus hippocratique, celle de rompre avec les formes d'explication fondées sur l'intervention divine. Dans le corpus, l'existence du divin n'est pas niée. Mais elle n'annule pas la possibilité de l'intervention humaine. L'action des dieux est décrite sur le mode médiat. Cela s'observe même à propos des phénomènes conçus comme étant d'origine divine ou surnaturelle.<sup>387</sup> Ainsi, de la même façon que *Le Prince*, 11, et *L'Histoire de Florence*, I, abordent d'un point de vue « temporel » l'histoire de la papauté, le traité hippocratique

---

<sup>384</sup> Machiavel, *Le Prince*, 25, pp. 158-159.

<sup>385</sup> L. Valla, *Dialogue sur le libre arbitre*, éd. de J. Chomarat, Vrin, 1983, p. 28. Dans ce dialogue, le libre arbitre apparaît en effet comme la clé de voûte du système chrétien de récompenses et de châtiments divins. Lorenzo Valla invite les théologiens à rejeter la philosophie qui met la religion en danger, comme le montre selon lui le traitement que Boèce accorde à cette question. Son *Dialogue* invite à distinguer prescience et volonté divines, afin de montrer que Dieu prévoit les actions humaines, sans que ce savoir n'ait d'effet sur elles. Le discours de Marco Lombardo, dans la *Divine comédie*, constitue aussi une forte évocation du libre-arbitre humain, *La Divine comédie*, Purgatoire, XVI, vv. 67-83, Opus cit., pp. 806-807.

<sup>386</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, VI, 34, pp. 911-912.

<sup>387</sup> P. Pellegrin, Introduction, in : *Galien, Traités philosophiques & logiques*, Opus cit., p. 9.

*Maladie sacrée* considère qu'il faut soigner l'épilepsie comme n'importe quelle maladie, et non comme une œuvre divine.<sup>388</sup>

Afin d'affirmer que l'histoire de la liberté ne met en scène que des hommes, il ne suffit pas d'envisager le statut de Dieu dans l'œuvre de Machiavel. Il faut également s'intéresser au rôle éventuel des entités supralunaires dans le cours des choses humaines.<sup>389</sup> L'expression « *il cielo* » (au pluriel « *i cieli* ») - que l'on rencontre par exemple à propos des premières institutions romaines, que « les cieux » estimèrent insuffisantes<sup>390</sup> - est dénuée de toute connotation providentialiste. Elle ne doit pas être rattachée à la religion. Elle appartient au vocabulaire des astrologues, qui affirment le déterminisme astral et cherchent à en rendre compte.<sup>391</sup> Machiavel évoque d'autre part le phénomène des « signes » annonciateurs : « Jamais, dit-il, un grave événement n'est arrivé dans une cité ou un pays sans qu'il n'ait été annoncé par des devins, des révélations, des prodiges ou d'autres signes célestes », ou encore « que de très grands désastres devaient découler de sa mort, le ciel en donna des signes évidents.<sup>392</sup>

Enfin, une déclaration, évoquée dans notre analyse de la conception machiavélienne de l'imitation, évoque de façon, mystérieuse pour nous, la structure de l'univers :

Aussi nombre de ceux qui la [l'histoire] lisent prennent-ils plaisir à apprendre la diversité des événements qu'elle contient, sans penser autrement à les imiter, jugeant l'imitation non seulement difficile mais impossible : comme si le ciel, le soleil, les éléments, les hommes avaient changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois.<sup>393</sup>

L'astrologie, au Moyen Âge comme à la Renaissance, comprend deux opérations distinctes : d'une part, l'étude des mouvements et des apparitions des astres, notamment du soleil et de la lune, de leurs relations réciproques et de leur rapport à la terre (appelée astronomie ou astrologie théorique) et d'autre part, la prévision des événements sublunaires en fonction des résultats de cette étude (dite astrologie judiciaire ou divinatoire, ou encore pratique). La réception par l'Occident chrétien de l'astronomie gréco-arabe, qui entretenait des relations étroites avec l'astrologie, marque le point de départ de la diffusion de cette dernière en Europe.<sup>394</sup> Afin de

<sup>388</sup> Hippocrate, *Maladie sacrée*, in : *L'Art de la médecine*, éd. de J. Jouanna et C. Magdelaine, Opus cit., pp. 146-164.

<sup>389</sup> Cet aspect a été assez peu étudié par ses exégètes, si ce n'est par A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Opus cit., et par A. Tenenti, 'La religione di Machiavelli', in : *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età modernà*, Opus cit., et A. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Opus cit. Nous avons donc eu recours à des sources sans rapport avec Machiavel pour comprendre la présence et le rôle de l'astrologie dans la pensée politique de la Renaissance. Les analyses et le travail d'édition de textes de E. Garin sont de ce point de vue fondamentaux : *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, 1976 et *La Cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, 1979. Il a édité par ailleurs *De hominis dignitate ...*, de Giovanni de la Mirandole, Vallecchi, 1942, ainsi que ses *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, Vallecchi, 1946. Il faut leur ajouter les *Studi sul rinascimento* de G. di Napoli (Giannini editore, 1973), qui nous ont permis d'accorder toute leur importance à Giovanni della Mirandole et Pietro Pomponazzi, et le commentaire de P. O. Kristeller sur Marsile Ficin (*The Philosophy of Marsilio Ficini*, Columbia University Press, 1943). Enfin, l'étude historique et culturelle sur l'astrologie et la magie à la Renaissance de P. Zambelli brosse un tableau d'ensemble des pratiques et croyances qui leur sont associées : *L'Ambigua Natura della magia, Filosofie, streghe, riti nel Rinascimento*, supertascabili Marsilio, 2000 [1<sup>ère</sup> éd. : 1996].

<sup>390</sup> Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 213.

<sup>391</sup> A. Tenenti, 'La religione di Machiavelli', in : *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed Età modernà*, Opus cit., pp. 212-214. L. Strauss l'avait également remarqué, in : *Pensées sur Machiavel*, Opus cit., pp. 230-245.

<sup>392</sup> Machiavel, *Discours*, I, 56, pp. 282-283 et *Histoire de Florence*, VIII, 36, p. 1000.

<sup>393</sup> Machiavel, *Discours*, I, Préambule, p. 188.

<sup>394</sup> En particulier à travers l'*Introductorium maius* d'Albumasar, traduit par Jean de Séville en 1133, le *Quatripartum* (ou *Tetrabiblos*) de Ptolomée, dont Platon de Tivoli offre en 1138 une version en latin, ainsi que divers opuscules et *compendi* (al-Kindi, al-Battani, Alfarğani, Mashallah). Cf. à ce propos L. Bianchi, in : *La filosofia nelle università – secoli XIII-XIV*, Opus cit., p. 10.

comprendre l'influence de la représentation astrologique du monde, il faut aussi tenir compte de la traduction et la diffusion des traités aristotéliens au XIII<sup>e</sup> siècle, notamment *La Physique, Du ciel, De la génération et de la corruption* et les *Météorologiques*. De pair avec celles des traités apocryphes et des commentaires grecs et arabes, ils sont le substrat d'une « image du monde » proche de la conception astrologique. Cette image représente un grand système de sphères, au centre duquel se trouve, immobile, le globe terrestre ; la sphère lunaire se divise en deux régions, qualitativement distinctes et ordonnées hiérarchiquement ; la région sublunaire est composée de terre et d'eau – éléments pesants – et d'air et de feu – éléments légers ; dans la sphère supralunaire, le soleil, parmi d'autres astres, produit, en raison de sa rotation annuelle ecliptique, des transformations périodiques chez les éléments, qui sortent de leur lieu naturel ; les corps mixtes sont des composés instables, sujets aux quatre genres de mouvement (selon la substance, la qualité, la quantité et le lieu).<sup>395</sup> Une telle vision des choses occupe, encore à l'époque de Machiavel, une place prépondérante dans les représentations collectives, populaires ou savantes.

L'astrologie est cependant loin de faire l'objet d'un consensus au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Elle suscite deux débats différents. L'un porte sur sa validité même, l'autre sur la nature plus ou moins affirmée du déterminisme qu'elle engendre. L'astrologie divinatrice ou judiciaire prétend prévoir et rendre compte des actions humaines, mais aussi du devenir des cités, des religions, des civilisations et des peuples en fonction de la nature, du mouvement des entités supralunaires. Elle est critiquée selon des argumentations très diverses qui, cependant, ont en général la même finalité - garantir le libre arbitre humain (l'expression de « *libero arbitrio* » est beaucoup plus fréquente que celle de « *libertà* » dans les discussions à ce sujet). Cette critique n'est pas propre à l'époque de Machiavel et elle n'a pas nécessairement un caractère politique.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> L. Bianchi, *Ibid.*, p. 271.

<sup>396</sup> Cf. Pétrarque, qui refuse la nécessité des lois naturelles et perçoit la solidarité entre son affirmation et la physique naturelle d'inspiration aristotélienne enseignée dans les universités, élabore un réquisitoire contre la scolastique en général et la Sorbonne en particulier, et entreprend de rejeter en bloc toute la science grecque, au profit de l'héritage latin. Ce faisant, il est conduit à rejeter l'astronomie gréco-arabe. Dans une lettre écrite à l'astrologue florentin Jacopo Allegretti da Forlì, Coluccio Salutati affirme de son côté que la négation du libre arbitre revient à nier tout à la fois l'humain et le divin (« *lascia al genere umano il libero arbitrio ; se cercherai di toglierlo, sopprimerà insieme l'umano e il divino* » cité par E. Garin, *Lo Zodiaco della vita*, *Opus cit.*, p. 37. Cf. aussi son traité de 1396, *De fato et fortuna* (éd. de C. Bianca, Leo Olschki, 1985). Plus proche de Machiavel, Giovanni Pic de la Mirandole défend dans plusieurs de ses œuvres l'idée du libre-arbitre (*De la dignité de l'homme*, tr. de L. Valcke et R. Galibois, Presses de l'université de Laval, 1994, pp. 187-188. Cf. l'édition en latin et en italien : *Oratio Ioannis Pici Mirandulani Concordia Comitum*, éd. et tr. de E. Garin, Vallecchi, 1942, p. du manuscrit latin 131 r-131v, et dans la version italienne de E. Garin, pp. 104-107). Dans l'*Oratio* écrite en 1486, il fait prononcer par Dieu un discours adressé à Adam, affirmant que celui-ci déterminera lui-même ses limites, alors qu'elles sont fixées par la nature pour toutes les autres créatures : « nous ne t'avons donné, ô Adam, ni domicile précis, ni physionomie propre, ni don spécial d'aucune sorte, pour que tu aies et possèdes à ton gré, selon tes vœux, le domicile, la physionomie et les dons que tu auras toi-même choisis. La nature fixée aux autres est contenue à l'intérieur des limites tracées d'avance par nous ; toi, que ne contiennent d'étroits espaces d'aucune sorte, tu te la fixeras d'avance, à ta discrétion, au pouvoir de laquelle je t'ai mis ».

Dans les *Disputationes adversus astrologos* (publiées par son neveu en 1496), il déploie une argumentation multiforme, qui va de l'autorité des Anciens aux connaissances astronomiques sur les rapports entre les cieux et la vie humaine, en passant par le rappel de l'influence des coutumes et des lois sur les choix opérés par les hommes. Le livre I distingue l'astronomie, à laquelle il accorde le statut de science, de l'astrologie divinatrice contre laquelle, au livre II, il fait porter tout le poids de sa critique. Le livre III accorde au ciel en tant que corps naturel parfait, caractérisé par un mouvement parfait (circulaire), le pouvoir de mouvoir tous les êtres de l'univers et présente le soleil comme source de vie et de vigueur et la lune, comme la cause du flux et du reflux de la mer. En revanche, les étoiles ne sont dotées, selon lui, d'aucune influence particulière sur la vie terrestre. Enfin, le livre IV, en affirmant que les hommes descendent de Dieu par l'intermédiaire des anges, et non des étoiles, et que les coutumes et les lois de leurs cités sont déterminantes pour les choix des hommes, ôte tout fondement à l'astrologie. Deux ans après sa parution en latin, il reçoit une réponse polémique de la part de Lucio Bellanti (*Defensio Astrologiae contra Ioannem Picum Mirandulam*), qui témoigne, avec la traduction des *Disputationes* par Savonarole, le *De vita* de Marsile Ficin, les commentaires du *Tetrabiblos* de Ptolémée par Giovanni Pontano et Agostino Nifo, de la vivacité du débat sur l'astrologie au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

Savonarole a compilé ces *Disputationes*, puis les a traduites en langue vulgaire dans son *Contra Astrologiam Divinatricem* (1497). Il n'exprime pas le point de vue chrétien sur l'astrologie. Si la tradition augustinienne se montre très

Machiavel s'inscrit plutôt dans le second débat, qui porte sur la nature plus ou moins affirmée du déterminisme astrologique. S'y opposent ceux qui affirment un déterminisme astral radical (astrologie judiciaire) et ceux qui, tout en reconnaissant l'influence des planètes et des étoiles sur le cours des choses humaines, considèrent que celle-ci ne contraint pas le libre arbitre des hommes. Les premiers assument l'héritage théorique de l'astrologue Albumasar, dont l'œuvre, traduite dès le XII<sup>e</sup> siècle en latin et imprimée en 1489 à Ausbourg pour la première fois, exerça une influence prépondérante dans le monde latin et byzantin. Albumasar défend la thèse selon laquelle les grands événements de l'histoire humaine sont causés par les rapports (en latin, « *copulatio* » ou « *coniunctio* ») entre les planètes, et notamment entre le soleil et la lune.<sup>397</sup> De l'autre côté, nous rencontrons ceux qui considèrent les astres comme une cause lointaine et générale, sans effet déterminant sur les choix et les actions humaines. Ils concèdent que des signes célestes annoncent les événements terrestres, mais non que le mouvement des astres soit leur cause.

L'affirmation de l'Avant-propos des *Discours*, I – « comme si le ciel, le soleil, les éléments, les hommes avaient changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois » –, semble indiquer que Machiavel souscrit à « l'image du monde » véhiculée par la cosmologie d'inspiration aristotélicienne. Du moins cette affirmation fonde-t-elle l'argument destiné à fonder la légitimité d'une histoire utile aux hommes, et pas seulement divertissante. Le rappel de l'identité de mouvement, d'ordre et de puissance des éléments supralunaires et sublunaires a en effet pour fonction, dans ce passage, de récuser la thèse d'une différence de nature entre les conditions de l'action passée et celles de l'action présente. Cependant, ce passage ne nous révèle pas comment, à ses yeux, ciel, soleil et éléments interviennent dans cette histoire : est-ce à titre de cause première ou plutôt de cause lointaine et non déterminante ?

Dans son œuvre, les indications relatives à la modalité de leur intervention sont rares. Revenons sur l'une d'entre elles : les « cieux », nous apprend le chapitre I, 11, auraient « inspiré » au sénat romain l'idée d'élire Numa Pompilius, afin qu'il achève l'œuvre de fondation entreprise par Romulus. Il semble que nous ayons là un cas exemplaire d'explication d'un événement terrestre – l'élection de Numa – par la référence à une causalité supralunaire – les cieux ont « inspiré » la décision du sénat. Cependant, les choses sont plus ambiguës qu'il n'y paraît. Tout d'abord, Machiavel ne dit pas que les cieux ont « inspiré » l'action de Numa elle-même, mais seulement la décision du sénat. Ainsi, l'édification d'une « civiltà » semble relever d'une action strictement humaine, celle de Numa. En outre, Machiavel ne fait que mentionner cette inspiration céleste. Il privilégie dans le chapitre I, 11, la description et l'analyse de l'action de Numa et conclut d'ailleurs sur son caractère essentiel pour Rome, sans revenir au rôle que les « cieux » ont pu jouer.<sup>398</sup> Il se contente donc d'adopter, dans ce chapitre, la position qu'il décrit à propos de l'interprétation des signes célestes :

Il se peut cependant que, comme le veulent certains philosophes, l'air étant plein d'intelligences qui, prévoyant le futur par un don naturel et ayant pitié des hommes, les avertissent par de tels signes, afin qu'ils puissent se préparer à se défendre.<sup>399</sup>

---

critique à son égard, Saint Thomas propose une vision plus nuancée cf. L. Bianchi, *La filosofia nelle università – secoli XIII-XIV*, p. 274 et J. Halbronn, 'L'itinéraire astrologique de trois italiens du XIII<sup>e</sup> siècle : Pietro d'Abano, Guido Bonatti, Thomas d'Aquin', in : *L'Homme et son univers au Moyen Âge*, éd. de Ch. Wenin, Louvain-la-neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986, pp. 670-671.

<sup>397</sup> Cf. E. Garin, *Lo Zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Opus cit., p. 17. pp. 22-23. Pietro d'Abano publie au début du XIV<sup>e</sup> siècle (c. 1314) le *Conciliator controversarum quae inter philosophos et medicos versantur*, œuvre qui reprend les thèses principales de Albumasar.

<sup>398</sup> Machiavel, *Discours*, I, 11, p. 214.

<sup>399</sup> Machiavel, *Discours*, I, 56 p. 283.

En ce qui le concerne, il affirme ne pas avoir la compétence nécessaire pour distinguer les choses naturelles des choses surnaturelles. Il exclut ainsi de son champ d'analyse la question de la causalité supralunaire.<sup>400</sup> D'ailleurs, les exemples qui illustrent, dans les *Discours*, I, 56, le rôle des signes célestes n'ont aucune relation avec la liberté, son émergence, son maintien ou son déclin (arrivée de Charles VIII en Italie, mort de Laurent le Magnifique, destitution de Piero Soderini et venue des Gaulois à Rome).

Reste à évaluer le rôle de la fortune dans l'histoire de la liberté. La notion de fortune apparaît polysémique. Ses multiples caractérisations ne sont jamais unifiées et de ce fait, l'idée de fortune reste toujours mystérieuse, qui n'est élucidée ni en pratique ni en théorie.<sup>401</sup> Dans *Le Prince*, lieu essentiel de sa thématique, elle est ainsi tantôt humanisée, sous les traits d'une femme, qu'il faut affronter, battre et soumettre, voire culbuter au sens sexuel du terme, tantôt réifiée sous l'aspect d'un torrent tumultueux et dévastateur.<sup>402</sup> Elle se présente dans tous les cas comme ce qui survient de manière imprévue. Lorsqu'elle est synonyme de mauvais sort, ses effets sont d'autant plus néfastes que les hommes se sont montrés imprévoyants :

Il advient de même pour la fortune, qui démontre sa puissance là où on n'a ordonné aucune vertu pour lui résister. Et elle tourne ses assauts là où elle sait qu'on n'a pas fait de digues et d'abris pour la tenir.<sup>403</sup>

Elle renvoie parfois à un événement contre lequel les hommes ne sont pas en mesure de lutter – ainsi, la maladie et la mort pour César Borgia. Cependant, elle ne se manifeste pas toujours comme une force toute-puissante. Dans la mesure où Machiavel s'intéresse à la vertu et à la capacité de chacun à changer de nature, deux aptitudes qui permettent de s'accorder à la fortune, à la qualité changeante des temps, il évoque de nombreuses situations où les hommes sont susceptibles d'intervenir et des conjonctures dont ils pourraient, préparés, sortir victorieux ou du moins sans dommage - par exemple, l'invasion d'armées étrangères en Italie (*Le Prince*, 24). Comme telle, la fortune ne peut donc être considérée chez Machiavel comme source d'un déterminisme historique au sens strict.<sup>404</sup>

Comment intervient-elle dans l'histoire de la liberté ? La fortune n'apparaît pas dans l'analyse des « tumultes » dont sont issues « les lois favorables à la liberté ». Est-elle présente dans celle de la corruption conduisant inéluctablement au déclin du « *vivere libero* » ? J. G. A. Pocock a proposé une interprétation des rapports entre la fortune et la vertu, selon laquelle la corruption, loin de n'être qu'« une extension de la *fortuna* »,<sup>405</sup> donne lieu à une analyse « sociologique » et « morale ».<sup>406</sup> La fortune conserverait cependant son rôle comme moment de réactivation de la vertu des citoyens, sans laquelle aucune cité libre ne peut subsister. Lorsque la corruption atteint son plus haut degré, seule « quelque force imprévisible » est susceptible de « remobiliser » l'énergie des citoyens.<sup>407</sup> Si nous suivons l'analyse des rapports entre fortune et vertu proposée dans *Le Prince*, 6,

<sup>400</sup> Machiavel, *Discours*, I, 56, p. 283.

<sup>401</sup> F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, 1964, pp. 252 sqq.

<sup>402</sup> Machiavel, *Le Prince*, 25, p. 162 et p. 159.

<sup>403</sup> Machiavel, *Ibid.*, p. 159.

<sup>404</sup> Machiavel, *Le Prince*, 25 : « ... pour un homme qui se gouverne avec circonspection et patience, si les temps et les choses tournent de manière que son gouvernement soit bon, il en vient à être heureux, mais si les temps et les choses changent, il va à sa ruine, parce qu'il ne change pas sa manière de procéder. On ne trouve pas d'homme si prudent qu'il sache s'accomoder à cela, soit parce qu'il ne peut dévier de ce à quoi la nature l'incline, soit encore parce qu'ayant toujours prospéré en cheminant sur une voie, il ne peut se persuader qu'il serait bon de quitter celle-ci. Et c'est pourquoi l'homme circonspect, quand il est temps pour lui de devenir impétueux, il ne sait pas le faire. D'où vient qu'il va à sa ruine, mais s'il changeait de nature avec les temps et les choses, la fortune ne changerait pas », pp. 160-161.

<sup>405</sup> J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien*, Opus cit., p. 214 sqq.

<sup>406</sup> J. G. A. Pocock, *Ibid.*, p. 216.

<sup>407</sup> J. G. A. Pocock, *Ibid.*, p. 224. Machiavel, *Discours*, III, 1, p. 370.

– « sans cette occasion, la vertu de leur esprit se serait éteinte, et sans cette vertu, l’occasion serait venue en vain » -,<sup>408</sup> il faut cependant supposer que la remobilisation de l’énergie n’est possible que parce que est les citoyens sont encore vertueux. Or, cela est incompatible avec le contexte de corruption extrême dans lequel J. G. A. Pocock situe cette intervention de la fortune. En réalité, Machiavel parle dans ce chapitre d’événement [*accidente*] et non de fortune. D’autre part, l’analyse des *Discours*, III, 1, qui illustre cette remobilisation, suggère que l’effet de cet accident n’est pas, sinon indirectement, la renaissance de la vertu, mais la réactivation de la peur fondatrice de la civilité. Il y a donc bien des événements imprévisibles et non nécessaires qui contribuent à purifier les mœurs des citoyens, mais ils ne tiennent pas à des intervention de la fortune dans l’histoire de la liberté. Aussi en va-t-il de la fortune comme de Dieu et des astres : son existence est affirmée, son rôle est souligné, mais Machiavel limite son action hors de l’histoire de la liberté et privilégie, dans celle-ci, l’analyse de l’action humaine.

Le propos de Gramsci - l’histoire machiavélienne comme histoire des hommes - se trouve ainsi confirmé. L’analyse machiavélienne des conditions de la liberté, de son émergence à son déclin, s’inscrit donc dans un cadre historiographique qui rend possible sa reprise par la pensée politique contemporaine.

\*\*\*

Reprenons notre fil d’Ariane et pénétrons dans le labyrinthe des interprétations contemporaines de son œuvre destinées à penser les conditions de la liberté politique.

À cause du statut accordé à la religion et à la pauvreté à Rome, certains penseront que Machiavel n’a pas sa place dans une telle réflexion. Pour lui, la république romaine a un trésor public riche, mais des citoyens pauvres, et elle encourage un style de vie modeste et simple. Si Machiavel ne développe guère ce thème, il est néanmoins présent de façon récurrente dans sa réflexion. Est-il possible de promouvoir aujourd’hui un modèle de la liberté politique, imposant un mode de vie frugal aux citoyens ? C’est peu probable. D’autre part, la république libre de Machiavel est fondée sur la crainte et la révérence envers les dieux. Son ordre institutionnel ne peut être qualifié de laïc ou séculier : la religion des Romains, au fondement de la civilité, est peut-être une fiction, mais c’est une fiction nécessaire, de celles qui aident à vivre, et à vivre libre.<sup>409</sup> Comme plus tard Spinoza et Rousseau, Machiavel n’envisage pas un régime fondé sur la loi, et *a fortiori* un régime libre, sans cette fiction.<sup>410</sup> Est-il imaginable de recréer de nos jours un rapport au divin qui ait les mêmes effets que la religion des Romains ? C’est également peu probable.

De plus, la liberté machiavélienne se paie d’une relation étroite au projet de conquête impérialiste. Les guerres menées par Rome ont en effet un lien direct avec la liberté. Si la plèbe manifeste dans le « *tumulte* » son rejet de la domination nobiliaire, c’est parce qu’elle est animée par le désir de ne pas être dominée. L’insolence des nobles constitue à elle seule un motif de révolte, mais la plèbe proteste aussi parce que le gouvernement romain exige d’elle qu’elle s’engage dans l’armée. La plèbe devrait-elle endosser un rôle militaire sans avoir de part au gouvernement ? Machiavel voit là une contradiction, « car on ne peut apporter de désagréments aux hommes sans leur offrir de récompenses ».<sup>411</sup> Dans certaines de ses analyses, et en premier lieu dans l’essentiel

---

<sup>408</sup> Machiavel, *Le Prince*, 6, p. 77.

<sup>409</sup> E. Cutinelli-Rendina souligne que Machiavel se distingue à ce sujet de la conception développée par les chanceliers humanistes du rapport entre le gouvernement des cités et l’Église. Selon eux, la sphère de compétence du premier doit être préservée de l’ingérence de l’Église, in : *Chiesa e religione in Machiavelli*, Opus cit., pp. 202-203.

<sup>410</sup> Cf. Spinoza, *Traité théologico-politique*, 17 et J.-J. Rousseau, *Le Contrat social*, IV, 8.

<sup>411</sup> Machiavel, *Discours*, I, 60, p. 290.

chapitre I, 4 des *Discours*, c'est cette contradiction - refus d'un rôle politique, obligation d'enrôlement dans l'armée – qui apparaît déterminant pour expliquer les « *tumultes* » de la plèbe.<sup>412</sup>

Mettons de côté le projet de conquête. Le désir de domination des nobles ne s'en exprimera pas moins et suffira à provoquer la réaction de la plèbe. Machiavel rejette cependant cette option. Dans les *Discours*, I, 6, il cherche à déterminer l'ordre institutionnel républicain le plus souhaitable, à travers une comparaison entre Sparte et Venise d'une part et Rome d'autre part. Si une cité se donne pour fin de devenir un empire, elle doit adopter l'ordre romain, qui seul permet d'avoir une armée populaire et donc nombreuse, condition du succès militaire. Il soutient en effet que les armées de mercenaires et le recours aux alliés ne sont pas fiables du point de vue militaire.<sup>413</sup> Mais si la cité – quel que soit son gouvernement – ne se fixe pas un tel objectif, doit-elle aussi « tolérer » les dissensions des grands et du peuple ? En réalité, affirme Machiavel, les républiques n'ont pas véritablement le choix de constituer, ou non, une armée propre et nombreuse, donc populaire. En effet, le cours incertain de l'histoire rend nécessaire la constitution d'une telle armée pour faire face aux attaques qui ne manqueront pas d'intervenir. Une paix prolongée n'est de toute façon pas souhaitable en raison de son incidence négative sur les mœurs des citoyens :

Je crois fermement que, les choses étant équilibrées de cette façon, ce serait la meilleure vie civile et une paix véritable pour une cité. Mais, toutes les choses humaines étant en mouvement et ne pouvant demeurer immobiles, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent. La nécessité vous contraint à de nombreuses choses auxquelles la raison ne vous pousse pas. Si bien que, ayant organisé une république capable de se maintenir sans s'agrandir, si la nécessité vous contraint à le faire, ses fondements seront détruits et elle s'écroulera promptement. D'autre part, si le ciel lui est assez favorable pour qu'elle n'ait pas à faire la guerre, il en résultera que l'oisiveté l'amollira ou la divisera. Ces deux choses ensemble, ou chacune séparément, seront cause de sa ruine. Donc, ne pouvant, comme je le crois, établir d'équilibre, ni maintenir exactement cette voix moyenne, il faut, en organisant une république, penser au choix le plus honorable et l'organiser de façon telle que, même si la nécessité la pousse à s'agrandir, elle puisse conserver ce qu'elle aura occupé.<sup>414</sup>

Trois raisons sont avancées ici pour encourager les républiques à se doter d'une armée propre et nombreuse, et de ce fait, à tolérer la manifestation publique du conflit entre les grands et le peuple : la probabilité d'attaques ennemies ; le fantasme de citoyens incapables de se défendre ; l'intensification du conflit civil en raison de l'absence de motif d'union, même provisoire et factice, entre le peuple et les grands. La république de Machiavel est donc une république guerrière, et la liberté romaine, conquérante et belliqueuse.

\*\*\*

L'on appréciera d'autant mieux la prudence de Q. Skinner qui propose de ne lire chez Machiavel qu'un simple « avertissement », plutôt qu'un paradigme de la liberté. Cet avertissement est adressé aux libéraux : ils se reposent selon lui à tort sur une conception négative de la liberté et devraient adopter une vision participative de la liberté, dont l'œuvre de Machiavel témoigne à ses yeux par excellence. La manière dont Q. Skinner se situe par rapport à la philosophie politique de J. Rawls permet de préciser le sens de sa critique de la conception libérale de la liberté. Elle ne porte pas sur la hiérarchisation libérale entre la justice et le bien commun, qu'il fait sienne, mais sur la définition des conditions nécessaires à la poursuite, par chacun des citoyens, des fins qu'ils se

<sup>412</sup> Machiavel : « si, en effet, Rome avait voulu supprimer les causes de désordre, elle aurait supprimé aussi les causes de son développement » et « il faut tolérer les inimitiés pouvant naître entre le peuple et le sénat, en les prenant comme un inconvénient nécessaire pour parvenir à la grandeur de Rome », *Discours*, I, 6, p. 201 et p. 203.

<sup>413</sup> Cf. à ce sujet notamment Machiavel, *Le Prince*, 12 et 13.

<sup>414</sup> Machiavel, *Discours*, I, 6, p. 203.

donnent.<sup>415</sup> Autrement dit, Q. Skinner ne remet pas en cause ni le primat du juste sur le bien, ni la critique libérale de l'idée qu'il existe un bien suprême pour l'ensemble des citoyens. Il discute la conception de la liberté censée permettre à chaque citoyen, dans une démocratie libérale, de poursuivre les fins qu'il s'est fixées.

Cette mise en question de la conception libérale de la liberté passe par un premier geste, analogue à celui qu'effectue J. G. A. Pocock dans *Le Moment machiavélien* : exhumer et présenter un courant de pensée négligé, voire occulté, dans la pensée politique contemporaine : le républicanisme classique. Q. Skinner en fait une véritable arme de guerre dans une discussion sur la liberté politique. Sa critique du libéralisme prend appui sur le fait que, dans le courant républicain de la Renaissance italienne, la pensée des conditions de la liberté se déploie dans une interrogation sur la liberté des cités, et non sur celle des individus. Une cité, comme nous l'avons vu, peut être dite libre lorsqu'elle est indépendante et/ ou que ses citoyens déterminent ensemble les fins qu'elle doit poursuivre, au sein d'un gouvernement républicain.<sup>416</sup> Il fait de cette conception le fondement de son argumentation et donne à Machiavel un rôle de premier plan dans ce courant de pensée.<sup>417</sup>

Pour lui, l'intérêt du républicanisme machiavélien, tient d'une part à l'obsession qui le hante - les risques internes et externes encourus par la cité libre - et d'autre part à la vision pluraliste des fins poursuivies par les citoyens (absence de référence à un bien suprême) articulée à une théorie de la participation active des citoyens à la vie civique. Le second aspect permet de rattacher Machiavel au primat du juste sur le bien (dont Q. Skinner se fait le tenant aux côtés des libéraux). Le premier aspect, et plus particulièrement l'évocation des dangers internes, permet de formuler la critique à l'égard de la conception négative de la liberté : à ses yeux, Machiavel met en évidence que l'ambition personnelle de certains citoyens est un danger, le plus grave qui soit, à l'encontre de la liberté et de la vie d'une république.<sup>418</sup> Dans cette perspective, la vigilance est la première qualité requise chez les citoyens pour préserver la liberté de leur cité. Il leur faut être soldats pour se prémunir contre les attaques extérieures, mais en outre prendre des dispositions contre la *libido dominandi* de certains citoyens :

Si les hommes politiques ne sont pas des personnes d'un exceptionnel altruisme, ils se trouveront toujours face à la tentation de prendre des décisions qui coïncident avec leurs propres intérêts et ceux de puissants groupes de pression plutôt qu'avec les intérêts de la communauté dans son ensemble. Face à cette situation difficile, l'argument républicain est porteur d'un avertissement. Et quoique nous puissions souhaiter écarter cet avertissement comme indûment pessimiste, nous pourrions difficilement nous permettre de l'ignorer dans la conjoncture présente : si nous n'agissons pas pour prévenir ce genre de corruption politique, en donnant aux devoirs civiques la priorité sur nos droits individuels, nous devons nous attendre à ce que nos droits individuels se trouvent eux-mêmes minés.<sup>419</sup>

---

<sup>415</sup> Q. Skinner, 'Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté', in : *Communautariens et libéraux*, Opus cit., p. 215.

<sup>416</sup> Q. Skinner, *La Liberté avant le libéralisme* (Le Seuil, 2000) et *Les Fondements de la pensée politique moderne* (tr. de J. Grossman et J-Y. Pouilloux, Albin Michel, 2001).

<sup>417</sup> Q. Skinner : « le courant de pensée que j'ai à l'esprit est celui du républicanisme classique. Dans cette tradition, la discussion sur la liberté politique est généralement incorporée à une analyse sur ce que signifie 'vivre libre dans un État libre'. Cette approche était largement dérivée de la philosophie morale romaine, et particulièrement de ces auteurs qui réservaient leur plus grande admiration à la République romaine condamnée : Tite-Live, Salluste et par-dessus tous, Cicéron. Dans la théorie politique moderne, leur ligne d'argumentation a d'abord été reprise, à la Renaissance italienne, comme un moyen de défendre les libertés traditionnelles des cités-Républiques à la fois contre les *signori* et contre les pouvoirs de l'Église. Parmi les nombreux écrivains qui épousèrent la cause du *vivere libero* dans cette période de formation, le plus grand est sans conteste Machiavel dans ses *Discours* sur les dix premiers livres de *l'Histoire de Rome* de Tite-Live », 'Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté', in : *Communautariens et libéraux*, Opus cit., p. 216.

<sup>418</sup> Q. Skinner, 'Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté', in : *Communautariens et libéraux*, Opus cit., pp. 218-219.

<sup>419</sup> Q. Skinner, *Ibid.*, p. 221, cf. Aussi pp. 225-226.



C'est en raison de la tentation à laquelle sont soumis les professionnels de la politique, qu'il faut donc à ses yeux, contre la conception libérale de la liberté, écouter l'appel républicain au devoir civique et à la participation active.<sup>420</sup>

Q. Skinner critique la conception libérale de la liberté en ce qu'elle refuse la légitimité de l'appel au devoir civique. Cependant, il semble n'avoir pas perçu les implications de la théorie machiavélique du conflit civil sur l'idée même de participation civique. Il n'a pas ignoré l'importance de cette théorie dans sa pensée. Elle est à ses yeux, avec la dissociation de la vertu et des exigences de la foi chrétienne, la source de l'écart entre Machiavel et la tradition de l'humanisme civique. Mais il en donne une interprétation trop irénique : selon lui, les tumultes sont la conséquence d'un « engagement politique intense et donc la manifestation de la plus haute vertu civique », ils « cimentent » la communauté au lieu de la dissoudre.<sup>421</sup> Ce propos dissimule, derrière sa généralité, plusieurs inexactitudes. Tout d'abord, les tumultes favorables à la liberté sont le fait du peuple et non des grands. Surtout, Machiavel ne dit nulle part que la manifestation du désir de ne pas être dominé est une forme d'engagement civique. Il semble difficile d'interpréter en ce sens une telle manifestation, car à Rome tout au moins, elle semble provenir d'une situation vécue comme contradictoire – la plèbe est requise militairement mais n'a aucune part au gouvernement de la cité.

Enfin, Q. Skinner envisage la participation civique comme l'accomplissement, actif et vigilant, des devoirs civiques, alors que les *Discours* et *L'Histoire de Florence* invitent à concevoir la participation des citoyens dans ses formes institutionnelles, mais aussi extra-institutionnelles. Celles-ci constituent même la forme par excellence de la participation du peuple, puisqu'il existe toujours un décalage entre ce à quoi il prétend et ce dont il jouit, en raison de la nature dynamique de leur désir et de l'opposition des grands. La liberté ne fait pas chez Machiavel l'objet d'un don.<sup>422</sup> Rome devient et demeure une république parce que la plèbe force l'ordre institutionnel établi et contraint le Sénat à des réformes en échange de sa participation à la guerre. Son action s'apparente en ce sens à une effraction de l'ordre institutionnel établi. Les grands, qui détiennent initialement la totalité des magistratures ne lui accordent pas de bon gré une part de celles-ci. L'émergence et le maintien de la liberté apparaissent donc relever d'une violation répétée de l'ordre institutionnel établi. Le chapitre I, 4, des *Discours* donne de ce « procédés extraordinaires » un témoignage exemplaire.<sup>423</sup> Dans la mesure où le peuple se trouve initialement dépourvu de tout statut institutionnel, il ne peut réclamer une part des magistratures que sous la forme de la protestation, de la lutte, du coup de force. Même lorsqu'il acquiert un statut institutionnel, il continue d'emprunter la même voie puisqu'il revendique toujours plus que ce qu'il a déjà obtenu. Ainsi une pensée de la participation politique qui s'inspire de la théorie machiavélique de la liberté doit-elle tenir compte de cette dimension extra-institutionnelle de l'action civique : participer, c'est parfois forcer les institutions.

Au-delà de ces aspects exégétiques, il faut interroger la possibilité de faire intervenir Machiavel dans le débat contemporain sur la liberté à partir d'une perspective libérale-républicaine. La critique du libéralisme par Q. Skinner, nous l'avons mentionné, est partielle : elle ne porte pas sur le primat du droit sur le bien. Au contraire, Q. Skinner s'accorde avec l'idée que chaque citoyen poursuit des fins différentes et irréductibles les unes aux autres et que ces fins ne sont pas

---

<sup>420</sup> Q. Skinner, *Ibid.*, p. 223.

<sup>421</sup> Q. Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Opus cit., p. 261 sqq. À ce gommage des implications de la théorie du conflit civil, il y aurait donc une raison théorique qui viendrait s'ajouter aux effets propres de son approche contextualiste, analysés par M. Senellart ( 'Républicanisme, eudaimonia et liberté individuelle : le modèle machiavélique selon Quentin Skinner', in : *Instrumenta patristica XXVI*, Aristotelica et lulliana, 1995, p. 287).

<sup>422</sup> Cl. Lefort, 'La verità effettuale', in : *Écrire à l'épreuve du politique*, Opus cit., p. 170.

<sup>423</sup> Machiavel, *Discours*, I, 4, Opus cit., pp. 196-197.

hiérarchisables entre elles. Toutefois, la possibilité de greffer la référence à Machiavel à ce cadre libéral et pluraliste constitue, loin d'être évidente, un aspect à discuter.<sup>424</sup>

L'idée de choix de vie différents, fondamentale à ce libéralisme politique, n'est certes pas absente de la pensée de Machiavel. Il déclare ainsi que le peuple veut être libre pour « vivre en sûreté », tandis que les grands le veulent « pour commander ». Mais elle n'est pas approfondie dans son oeuvre et renvoie tout au plus à deux choix de vie, plutôt qu'à une multitude de fins, qui correspondraient aux désirs de chaque citoyen. Elle se trouve en outre reléguée au second plan par l'analyse des désirs de commander ou d'opprimer ou de ne pas être commandé ou opprimé. Il conçoit que ces désirs n'expriment pas les fins dernières poursuivies par les grands et le peuple, mais il ne s'intéresse guère à celles-ci. Il privilégie ces désirs car l'examen de leur relation lui permet de poser directement la question de la distribution des magistratures dans la cité. Faire de Machiavel un penseur du pluralisme des fins, c'est gommer la spécificité du conflit civil machiavélien, qui se joue entre un désir de dominer et un désir de n'être pas dominé. La démocratie libérale ne présuppose certes pas un corps social homogène. Cependant, l'hétérogénéité tient à des choix de vie et non à des rapports au pouvoir. Cette différence rend difficilement pensable la greffe de la pensée machiavélienne au libéralisme politique, fût-il corrigé par le républicanisme.<sup>425</sup>

\*\*\*

Cependant, la présence de Machiavel se repère aujourd'hui en d'autres lieux de la pensée politique. Il est notamment remarquable qu'en plusieurs points de la constellation théorique issue de Marx, son nom réapparaisse de manière insistante. Cette présence multiple de Machiavel a un point commun avec celle que lui assigne la pensée libérale-républicaine de Q. Skinner : l'actualité de Machiavel est affirmée, mais de manière indirecte. Pour ce dernier, sa pensée constituait un avertissement. Dans cette constellation, elle apparaît généralement comme le premier maillon d'une tradition pleinement développée par d'autres après lui.

Le « moment machiavélien » de Marx défini par M. Abensour illustre une telle perspective. Marx est présenté, dans une filiation à l'auteur des *Discours*, comme un penseur « contre l'État ».<sup>426</sup> Marx s'est interrogé sur l'essence « du politique », ce dont témoigne sa critique de la

---

<sup>424</sup> La lecture que Q. Skinner a proposée de Machiavel a fait l'objet d'autres critiques. Pour celles-ci, nous nous permettons de renvoyer à M. E. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Opus cit., passim ; Ch. Lazzeri, 'La citoyenneté au détour de la république machiavélienne', in : *L'Enjeu Machiavel*, Opus cit., p. 90 sqq. ; J-F. Spitz, *La Liberté politique*, PUF, 1995.

<sup>425</sup> La même critique peut être adressée à N. Matteucci. Sa réflexion sur le libéralisme politique a pour point de départ l'idée que l'une des expériences centrales de la modernité est la reconnaissance du caractère insurmontable de certains conflits moraux (*Il Liberalismo in un mondo in trasformazione*). Sa conception s'affirme d'abord dans une filiation à la pensée de B. Croce. N. Matteucci fait référence notamment à l'essai *Principio, ideale, toeria. A proposito della teoria filosofica della libertà* et à la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, 1948. L'héritage qu'il en revendique tient à l'affirmation et la légitimation des différences entre chaque homme et au refus de nier et supprimer ces différences, fussent-elles antagonistes. Cependant, il fait trois reproches à B. Croce. Le premier est de n'avoir élaboré qu'une éthique de la liberté, sans se soucier des mécanismes institutionnels concrets permettant de garantir la liberté. Le second est d'avoir conçu le libéralisme au sein d'une philosophie de l'histoire de type hégélien. Enfin, la pensée de B. Croce ne permettrait pas de penser et de défendre le libéralisme dans le cadre historique constitué par l'état des sociétés « post-industrielles », qui sont des sociétés « pluri-dimensionnelle ». C'est dans la transposition de la philosophie crocienne à la sphère politique que la pensée machiavélienne du conflit civil intervient. Ce qui intéresse N. Matteucci dans la pensée machiavélienne est l'articulation établie entre l'analyse d'un conflit civil irréductible et celle de l'ordre institutionnel républicain, qui régule le conflit dans un sens favorable à la liberté. Cette articulation constitue à ses yeux un modèle à partir duquel penser la manière dont le libéralisme à l'époque contemporaine peut faire face à l'irréductible différence entre les choix de vie des personnes. Dans une telle analyse, la spécificité de la théorie machiavélienne du conflit civil disparaît également.

« statolâtrie » dès 1843 et son interprétation de la Commune de Paris.<sup>427</sup> Elles suggèrent que l'État, « en tant qu'il ouvre une scène politique où affleurent, où viennent à expression les conflits », devrait être pensé comme « le lieu d'élection pour le travail de l'interprète porté par un intérêt émancipatoire ». <sup>428</sup> L'idée de démocratie se trouve modifiée par cette critique : elle désigne alors le temps propre « du politique », celui où le peuple « s'auto-détermine ». <sup>429</sup>

L'affirmation de ce nouveau « moment machiavélien » va de pair avec une dénonciation de l'identification entre la démocratie et l'État de droit, et le soupçon que l'entité étatique tend toujours à s'autonomiser par rapport aux citoyens. La démocratie n'est pas le refus de « la forme », mais d'une forme qui se prétendrait toute-puissante. <sup>430</sup> Une pensée de la démocratie qui se garde véritablement contre cette prétention à la toute-puissance doit donc conférer une place au « principe libertaire ». <sup>431</sup> Pour M. Abensour, « la lutte réciproque entre la démocratie et l'État » est un élément nouveau par rapport à la pensée de Machiavel centrée sur le conflit entre les grands et le peuple. Il ne conçoit pas cette lutte comme une version moderne de ce conflit, pas plus qu'il ne la voit *in nucleo* conçue dans son oeuvre. Elle constitue un conflit distinct dans la mesure où elle n'a pas seulement lieu parce que « les grands s'emparent de l'État », mais résulte aussi du fait que « l'État représente pour la démocratie un danger permanent de dégénérescence ». <sup>432</sup> Cependant, la référence à Machiavel repose sur la conviction qu'il est possible de greffer sur sa pensée celle du conflit qui oppose la démocratie et l'État. À travers cette référence, Machiavel apparaît, avant toute chose, comme un penseur de la rupture avec l'ordre institutionnel, en vue du maintien de la liberté.

À raison, M. Abensour définit « un moment machiavélien » de Marx, en s'éloignant du théoricien des rapports de production et de la révolution. En effet, si l'on revient à cette dimension de l'oeuvre marxienne, la distance théorique entre les deux penseurs du conflit civil est évidente, malgré une tendance commune à réduire tout conflit civil à un conflit binaire. En effet, le peuple de Machiavel ne peut en aucun cas être considéré comme une figure annonciatrice du prolétariat. La nature de l'humeur populaire combinée aux conjonctions historiques spécifiques qu'identifie Machiavel font que l'action du peuple favorable à la liberté n'a rien de systématique et lorsqu'elle l'est, c'est seulement de manière temporaire, alors que le rôle consubstantiel du prolétariat est d'émanciper la société tout entière, en luttant contre la domination dont il fait l'objet. D'autre part, si la notion de prolétariat n'est pas strictement économique, il n'en reste pas moins que cette dimension lui est essentielle. <sup>433</sup> De manière différente, chez Machiavel, la position économique du « peuple » est beaucoup moins déterminée et joue un rôle flou dans son analyse du conflit civil. Non seulement Machiavel ne définit pas l'antagonisme des humeurs à partir du mode de répartition des richesses, mais lorsqu'il considère celui-ci, il s'intéresse avant tout à ses effets, c'est-à-dire à l'esprit d'égalité ou d'inégalité des citoyens qui découle du mode de répartition des richesses dans une cité (*Discours*, I, 55). Il introduit ainsi un élément qui n'apparaît pas chez Marx. En outre, toute distribution inégalitaire des richesses (celle des biens meubles et des commerces, par opposition à celle de la propriété terrienne) n'est pas contraire à la liberté. Certes, dans les *Discours*, I, 37, la distribution de la terre semble être au cœur du conflit entre les grands et le peuple, et les

---

<sup>426</sup> M. Abensour, *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Collège International de Philosophie, 1997.

<sup>427</sup> M. Abensour, *Ibid.*, p. 36.

<sup>428</sup> M. Abensour, *Ibid.*, p. 39 sqq.

<sup>429</sup> M. Abensour, *Ibid.*, p. 49.

<sup>430</sup> M. Abensour, *Ibid.*, p. 112.

<sup>431</sup> M. Abensour, *Ibid.*, pp. 112-114. Il fait aussi référence à la manière dont Cl. Lefort qualifie la démocratie – par l'adjectif « sauvage » - et emploie de son côté le terme d'« anarchie » pour désigner ce que toute définition de la démocratie devrait selon lui incorporer.

<sup>432</sup> M. Abensour, *Ibid.*, p. 108.

<sup>433</sup> Cf. K. Marx, *Le Manifeste*, pour une prise en compte de la dimension politique de la notion de prolétariat, cf. É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, et G. Agamben, *Le Temps qui reste*, tr. de J. Revel, Payot & Rivages, 2000.

« richesses » suscitent une lutte plus âpre que de coutume.<sup>434</sup> Cependant, Machiavel ne fait qu'esquisser la dimension économique du conflit civil dans le chapitre I, 37.<sup>435</sup> L'analyse qu'il développe à propos des lois agraires l'engage finalement dans une autre direction. Il ne cherche pas à expliquer pourquoi les hommes, et singulièrement les grands, sont plus attachés aux richesses qu'aux honneurs. Si la fin de la liberté à Rome est l'horizon de l'épisode des frères Gracques, Machiavel met en avant trois autres facteurs explicatifs : d'abord, le fait que la plèbe préférerait obtenir des terres à Rome plutôt que dans les colonies lointaines, puis la rétroactivité de la loi et le caractère extrême des « désordres » provoqués par elle. Il est assez difficile de voir quel est le facteur déterminant, s'il en est un, du déclin de la liberté pour Machiavel (fin visée par le désir – satisfaire l'ambition personnelle, plutôt qu'agir selon la nécessité – ou l'objet du désir – partager les richesses plutôt que garantir l'absence de domination).<sup>436</sup>

Enfin, la distance entre Machiavel et Marx tient à leur conception de l'histoire. Alors que la pensée de Machiavel est étrangère à toute téléologie de l'histoire, Marx considère, au moins dans une partie de son œuvre, que les conditions de la fin du conflit de classes sont inscrites dans son évolution historique - le capitalisme correspond pour lui au système de production le plus propice à la révolution en ce qu'il étend, simplifie et radicalise le conflit, « la bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs ».<sup>437</sup>

Au-delà, M. Abensour souligne lui-même les limites d'un « moment machiavélien » fondé sur l'intérêt de Marx pour « le politique ». La pensée marxienne de la démocratie est constamment travaillée par une tension entre la perspective d'une société jamais réconciliée avec elle-même et celle de l'unité. Marx n'évalue pas le conflit civil de façon positive. Il voit au contraire en lui le signe manifeste de l'existence d'opprimés et d'opresseurs au sein de la société et la révolution qu'il appelle de ses vœux doit y mettre fin. Or, cette seconde perspective éloigne Marx de Machiavel, qui non seulement fait de la division des humeurs et de leur conflit une donnée irréductible de la vie sociale, mais l'associe en outre à la liberté. Que l'on s'intéresse au théoricien des rapports de production et de la révolution communiste ou au penseur de la démocratie contre l'État, il n'est donc pas certain que Marx constitue un passeur éclairant de la pensée machiavélienne.

---

<sup>434</sup> Machiavel, *Discours*, I, 37, pp. 253-254

<sup>435</sup> Remarquons en passant que la perception de ce rapport équivoque de Machiavel à l'économique et de la place qu'il octroie aux sentiments (d'injustice, d'égalité, d'inégalité, etc.) dans sa théorie du conflit civil aurait permis à A. Honneth de lui donner un statut différent de celui qui est le sien dans sa théorie de la reconnaissance (*La Lutte pour la reconnaissance*, tr. de P. Rusch, Le Cerf, 2000). Il n'évoque Machiavel que comme penseur d'une vie en société fondée sur la lutte pour l'existence. À ses yeux, la réflexion sur les luttes pour la reconnaissance n'a pu se développer que lorsque Hegel se détourne de cette conception, de façon à « rapporter les conflits humains non pas à des motifs de conservation individuelle, mais à des mobiles moraux » (p. 11 et p. 27). Toutefois, de la même façon que B. Moore et E. Thompson montrent l'insuffisance de l'explication strictement économique des mouvements de révolte sociale et insistent sur la rupture d'un « contrat social tacite », Machiavel estime que les *Ciampi* se révoltent non en raison de leur faible rémunération, mais du sentiment qu'ils ont de n'être pas récompensés comme il faut pour leur travail (*Histoire de Florence*, III, 12, p. 766). Au-delà de cet exemple, de manière générale, la lutte du peuple contre les grands a au moins un point commun avec la lutte pour la reconnaissance théorisée par A. Honneth : elle a partie liée avec l'expérience du mépris. Les mentions récurrentes de l'arrogance et de l'insolence des grands, des provocations des grands de la jeune génération à l'égard du peuple rappellent sans cesse que leur prétention à dominer se traduit, avant même de conduire à telle ou telle répartition de magistratures, par un rapport social dans lequel le peuple est confronté à la démonstration d'un sentiment de supériorité.

<sup>436</sup> Ce n'est donc pas chez lui, sinon dans un état embryonnaire, qu'il faut chercher la pensée d'une relation nécessaire entre le mode de distribution de la propriété et la forme du régime. Il est toutefois intéressant de relever que celle-ci sera conçue par J. Harrington, qui se considère comme l'héritier de Machiavel. Son *System of politics* expose une telle relation pour les trois régimes identifiés depuis l'antiquité – la monarchie, l'aristocratie, la démocratie (*A System of Politics*, II, in : *Complete Political Works of James Harrington*, éd. par J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, 1977, p. 836).

<sup>437</sup> K. Marx, *Le Manifeste*, Opus cit., p. 89.

Machiavel apparaît pourtant dans une autre ramification de la pensée de Marx. En faisant du peuple machiavélien une figure de la « multitude » au sein de sa réflexion sur la démocratie, A. Negri est à mille lieux du cadre libéral-républicain de Q. Skinner. À la différence de ce dernier, il prend en compte la dimension extra-institutionnelle de la pensée machiavélienne de la participation politique. Tout en se référant à Marx, il élabore un cadre de réflexion sur la démocratie sensiblement différent du sien. Son ambition - comprendre en quoi consiste la politique démocratique - débouche sur une critique de la vision juridique de la démocratie : celle-ci ne se définit pas seulement, ni même essentiellement comme un ensemble de normes constitutionnelles. Il faut au contraire la penser dans son inachèvement principiel, l'appréhender dans son processus perpétuel de construction, à travers une dynamique initiée et entretenue par la « multitude ». Elle se conçoit comme un mouvement opposé aux « tentatives de clôture » de la part du pouvoir souverain. Machiavel intervient dans cette réflexion comme initiateur d'une tradition de pensée, développée par Spinoza et Marx, grâce à laquelle la démocratie peut être pensée à partir de l'idée de « pouvoir constituant » :

Tout un grand courant de la pensée politique moderne, de Machiavel à Spinoza et à Marx, a illustré cette seconde alternative, qui fonde la pensée démocratique. Dans cette seconde tradition, l'absence de constitutions préalables et de finalité se combine avec la puissance subjective de la multitude, faisant ainsi du social la matérialité aléatoire d'un rapport universel, la possibilité même de la liberté.<sup>438</sup>

Machiavel initie selon Negri cette tradition de pensée à travers ses trois œuvres, *Le Prince*, les *Discours* et surtout *L'Histoire de Florence*. Selon lui, Machiavel conçoit d'abord le principe constituant à travers son analyse des modalités et des conditions d'action du prince nouveau. Mais parce qu'il s'inscrit dans le contexte des principats, cette conception ne peut nourrir une pensée de la démocratie, dont il se rapproche en revanche avec les *Discours*.<sup>439</sup> C'est cependant dans *L'Histoire de Florence* que sa conception sera réellement formulée, à travers la description des dissensions florentines. Après avoir découvert dans les *Discours* que seule la multitude est le sujet adéquat du pouvoir constituant, il fonde la dynamique du pouvoir constituant sur la désunion universelle, sur une lutte des classes qui ne peut connaître de fin.<sup>440</sup> A. Negri ordonne donc les œuvres de Machiavel à la fois chronologiquement et génétiquement : *Le Prince* pense le principe constituant, les *Discours* situe ce dernier dans la perspective d'une pensée de la démocratie et enfin, *L'Histoire de Florence* en révèle le fondement, qui n'est autre qu'une lutte des classes permanente et universelle.

Deux éléments caractérisent le pouvoir constituant, auquel les points de vue juridique et constitutionnaliste tentent de dénier toute place dans une pensée de la démocratie : le pouvoir constituant, expression de la volonté démocratique de la « *multitudo* » (ou de la « masse »), est orienté vers l'avenir, alors que les doctrines juridiques, notamment constitutionnalistes, tendent selon lui vers le passé. La notion de « multitude » ne désigne pas une totalité compacte, mais un « ensemble de singularités », elle est « multiplicité ouverte ».<sup>441</sup> Le temps du pouvoir constituant révèle « la tension d'une multitude tendant à se faire sujet absolu des processus de la puissance ».<sup>442</sup> Il commence et s'achève en fonction de cette dynamique et selon un processus qui ne connaît pas de

---

<sup>438</sup> A. Negri, *Le Pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*, tr. de É. Balibar et F. Matheron, PUF, Pratiques théoriques, 1997 p. 20.

<sup>439</sup> A. Negri, *Ibid.*, p. 85.

<sup>440</sup> A. Negri, *Ibid.*, pp. 120-121.

<sup>441</sup> A. Negri, *Ibid.*, p. 21. Il parle également de « *sujet ouvert, qui se projette dans une totalité sans clôture* » p.

44.

<sup>442</sup> A. Negri, *Ibid.*, p. 400.

fin. La « multitude » cherche, dans cette tension, à créer une adéquation entre l'ordre institutionnel et l'état des forces sociales dans un mouvement sans fin.<sup>443</sup>

Cette description de la « multitude » fait écho de manière critique à sa caractérisation la plus ancienne. L'opposition entre le peuple, substrat de l'ordre juridique et politique, et la multitude déchaînée remonte au moins à Rome. Elle est thématiquée explicitement par Th. Hobbes, selon qui « le peuple » est un – il accomplit en tant que tel des actions, exprime une volonté unique, etc. – alors que « la multitude » s'apparente à un agrégat de volontés particulières et non unifiables.<sup>444</sup> Cependant, la perspective qu'adopte A. Negri sur la « multitude » s'oppose aux conclusions de Th. Hobbes : alors que l'auteur du *Léviathan* valorise *a contrario* la figure du peuple, A. Negri revendique, dans sa conception du pouvoir constituant, le caractère éclaté et sans unité possible de la multitude : « l'hydre à cent têtes » - qui ne devrait, selon Th. Hobbes, « prétendre dans la république qu'à la gloire de l'obéissance »<sup>445</sup> - est à ses yeux le vecteur de la démocratie.

Si l'on ne peut reprocher à A. Negri d'avoir mis entre parenthèse le caractère extra-institutionnel de l'action du peuple, on peut en revanche douter de la possibilité de faire du peuple de Machiavel une figure de la multitude. En effet, défini comme humeur, par son désir de ne pas être dominé, ce peuple n'est pas un agrégat de volontés sans unité, une « multiplicité ouverte ». Dans la dynamique de son opposition aux grands, le peuple se caractérise au contraire par l'unité de ce désir. En outre, si la « multitude » est un vecteur de la démocratie pour A. Negri, le « peuple » joue, chez Machiavel, un rôle favorable à la liberté tant que son désir demeure un désir de ne pas être dominé : dès lors qu'il désire, comme les grands, les richesses et les honneurs, il perd cette vertu politique.

A. Negri cherche dans les œuvres de Machiavel, de Spinoza et de Marx une manière d'envisager le peuple qui rompe avec la caractérisation dominante dans l'histoire de la pensée politique : le peuple comme bête brute, sauvage, indomptable, irrationnelle, comme « objet d'interrogations angoissées et d'actes impitoyables de répression, ou plutôt d'expropriation ».<sup>446</sup> Il peut certes percevoir, chez Machiavel, une telle rupture, mais celle-ci demeure tout à fait équivoque.<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup> A. Negri, *Ibid.*, p. 400-401.

<sup>444</sup> Th. Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, VI, 1, tr. de S. Sorbière, GF Flammarion, 1982, pp. 148-149. Cf. aussi XII, 8, p. 222.

<sup>445</sup> Th. Hobbes, *Ibid.*, VI, 1, p. 150.

<sup>446</sup> A. Negri, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Opus cit., p. 426.

<sup>447</sup> L'interprétation de Machiavel développée dans *Le Pouvoir constituant* n'est pas reprise dans l'ouvrage que A. Negri a co-écrit avec M. Hardt, *Empire* (tr. de D-A. Canal, Exils Éditeurs, 2000). Dans cette réflexion, Machiavel apparaît pourtant à plusieurs reprises. La première référence renvoie au *Prince*. Rappelant une analyse de L. Althusser à son propos, ils affirment que « les 'manifestes' de Machiavel et de Marx-Engels définissent le politique comme le mouvement de la multitude et [qu']ils définissent le but comme l'autoproduction du sujet » p. 95. Mais la pensée machiavélienne du *Prince* ne permet pas, selon eux, de penser réellement un processus d'autoproduction. Cette affirmation est en accord avec l'interprétation proposée par A. Negri dans *Le Pouvoir constituant*. Lorsque, par la suite, M. Hardt et A. Negri abordent la révolution américaine, ils évoquent la conception machiavélienne du pouvoir constituant telle que A. Negri l'a perçue dans les *Discours*. Cependant, ils n'exploitent pas cette référence pour penser l'action de la « multitude », si ce n'est d'une manière allusive : « Le politique n'est pas ce que le machiavélisme cynique des politiciens nous enseigne : il est bien plutôt – comme Machiavel le démocrate nous le dit – le pouvoir de génération, de désir et l'amour » pp. 467-468 - ou ambiguë – ainsi, tout en reconnaissant le « réel pouvoir de transformation » contenu dans la « liberté machiavélienne ». Ils considèrent que cette idée demeure une utopie et s'en tiennent plutôt à la figure de Machiavel comme auteur du *Prince*. Il y a certes dans *Empire* une référence à Machiavel qui pourrait le faire basculer du côté de la vision de la « multitude » proposée par M. Hardt et A. Negri : « ce nom commun – le pauvre – est aussi le fondement de toute possibilité d'humanité. Comme Nicolas Machiavel l'a noté, dans le 'retour aux commencements' qui caractérise la phase révolutionnaire des religions et des idéologies de la modernité, le pauvre est presque toujours considéré comme doué d'une capacité prophétique : non seulement le pauvre est dans le monde, mais il est la possibilité même du monde » p. 202. Cependant, cette référence s'appuie sur une exégèse fantaisiste des chapitres I, 58 et III, 1 des *Discours* et d'autre part, elle côtoie la référence au *Prince*, sans la dominer ni, inversement, paraître moins pertinente qu'elle, de telle sorte que le statut de Machiavel comme penseur de la « multitude » demeure, dans cet ouvrage, incertain.

L'affirmation d'une actualité machiavélique pour une pensée contemporaine de la liberté dans un cadre libéral-républicain ou dans une pensée nourrie par la référence à Marx recèle donc de réelles faiblesses. Mais le séjour dans ces univers n'est pas inutile. Il est au contraire riche d'un enseignement : la pensée de Machiavel y apparaît incomplète et tronquée dans un effet de miroir. La perspective libérale-républicaine manque la dimension extra-institutionnelle de cette pensée ; inversement, ce qui fait défaut à la constellation marxiste est sa dimension institutionnelle.

\*\*\*

Ce qui semble caractériser au premier chef la république machiavélique, c'est qu'elle renonce définitivement à l'idée qu'il existe des institutions réglant une bonne fois pour toutes la question du conflit des désirs.<sup>448</sup> Par delà la différence entre la vision machiavélique du régime républicain élaborée dans sa réflexion sur Rome et la démocratie contemporaine, cette caractéristique a une actualité évidente pour qui s'intéresse à l'histoire des États de droit : la liberté envisagée par Machiavel est essentiellement « imparfaite », comme celle des démocraties contemporaines, au sens que H. van Gunsteren a donné à ce terme. Dans un cas comme dans l'autre, la liberté n'en finit jamais d'advenir.<sup>449</sup>

Cependant, il nous semble faux de rendre compte de cette impossibilité en voyant dans l'humeur du peuple un désir d'anarchie, seul contre-pouvoir à l'ordre politique toujours suspect, quel qu'il soit, de se corrompre en un ordre autoritaire.<sup>450</sup> L'explication est ailleurs. Le gouvernement républicain ne met pas fin au commandement, il substitue l'ordre impersonnel de la loi à la volonté particulière d'un homme ou de quelques uns, sous la pression dynamique du désir populaire. Ce désir n'est pas un désir de liberté comme anarchie, même s'il tend à vouloir obtenir toujours plus, et ce jusqu'à l'excès, mais un désir de loi. Machiavel l'affirme explicitement : « en effet, le peuple étant désireux de vivre en conformité avec les lois et les puissants de les négliger, il est impossible qu'ils vivent harmonieusement ensemble ».<sup>451</sup>

Par conséquent, de manière plus fondamentale, l'analyse de la relation entre conflit civil et liberté dans l'œuvre de Machiavel fait apparaître celui-ci autant comme un penseur de la rupture avec l'ordre institutionnel que comme penseur de cet ordre. Là est toute la difficulté, mais aussi l'intérêt de son œuvre : Machiavel cherche autant à instituer le conflit qu'à investir les institutions des « *tumultes* » populaires. Machiavel est un penseur de l'ordre – contre la « ruine » des États et la corruption – et un penseur de la rupture avec l'ordre – contre la tendance du désir de domination à figer à son profit les institutions. Selon la belle expression de C. Galli, c'est un penseur des

---

<sup>448</sup> C. Lefort : « la meilleure république – entendons celle dont les institutions ne sont pas vouées à se figer, tout au service de la préservation d'une oligarchie, celle où il y a 'le plus de vie' – ne donne pas une solution au problème politique. Elle se distingue bien plutôt par un abandon tacite de l'idée de solution, par l'accueil qu'elle fait à la division et, sous l'effet de celle-ci, au changement et, du même coup, par les chances qu'elle offre à l'action », 'Machiavel et la vérité effective', in : *Écrire à l'épreuve du politique*, Opus cit., p. 175.

<sup>449</sup> H. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship, Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Westview Press, 1998.

<sup>450</sup> Cette interprétation est présentée par M. Vatter dans une exégèse par ailleurs très suggestive de Machiavel : « le facteur majeur qui empêche à lui tout seul de saisir la thèse machiavélique de la construction d'une forme politique est la mauvaise compréhension de son concept de liberté politique. Machiavel expose une conception de la liberté politique qui est anti-fondationnelle et anti-autoritaire. L'historicité de la forme politique n'est rien d'autre qu'une conséquence de cette conception de la liberté. Pour Machiavel, la liberté politique est définie par son pouvoir ou sa capacité à transcender le domaine de la forme politique : on ne peut parvenir à la liberté, sans la perdre, au moyen de l'État de droit souverain, de l'État intégral ou de l'ordre bien fondé », *Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Opus cit., p. 83 [ma tr.].

<sup>451</sup> Machiavel, *Histoire de Florence*, II, 12, p. 712.

« institutions chaudes », institutions dont le tribunat romain est l'exemple paradigmatique. La pensée de Machiavel nous désigne donc un chemin politique étroit et tortueux vers la liberté : celle-ci ne tient pas à un ordre souverain et figé, car la cité est un corps sans cesse débordé par des forces vitales qui l'agitent et l'animent – les humeurs. Leur confrontation oblige sans cesse à revoir l'ordre institutionnel de la cité. Mais elle n'est pas non plus anarchie, car seul le régime de la loi, parce qu'il établit une égalité entre les citoyens (une égalité telle qu'aucun ne domine), rend l'idée de liberté effective. Il faut tenir ensemble les deux aspects. Telle est la conclusion que nous pouvons formuler à l'issue de cette rencontre avec les interprétations contemporaines de l'œuvre de Machiavel – libérale, républicaine et marxiste – et qui nous place à distance des unes et des autres.

\*\*\*

Cette conclusion suggère une manière de penser ensemble la différence et le partage, le conflit et l'intérêt général, en bref de considérer notre question initiale, la concitoyenneté, fort singulière au regard des paradigmes dominants de la pensée politique contemporaine. Elle invite de ce fait à les dépasser. D'une part en effet, le paradigme hobbesien, « moniste-représentatif », du Léviathan, c'est-à-dire l'idée que les volontés multiples des citoyens sont représentées à travers les paroles et les actions d'une « personne unique », le souverain,<sup>452</sup> ne nous permet d'envisager ni le rapport antagoniste des grands et du peuple – recouvert par l'idée d'un peuple un – ni le fait que les institutions de la république machiavélienne sont participatives et non représentatives. Si l'on prend l'initiative de soulever ce voile moniste-représentatif, il devient possible de concevoir qu'une pensée de la liberté politique puisse être à la fois une pensée de l'ordre institutionnel et du débordement constant et irrépressible de cet ordre.

Encore faut-il, d'autre part, accepter de soulever l'autre voile, celui qui s'est tissé en réaction à ce paradigme « moniste-représentatif », en rejet de la souveraineté une et indivisible. Derrière ce voile, on devine le motif de la « minorité » de G. Deleuze et F. Guattari, ou encore celui de la « plèbe » chez M. Foucault. Toutes deux incarnent les instances qui mettent un point d'arrêt au pouvoir dominant. G. Deleuze et F. Guattari conçoivent la « minorité » comme « devenir potentiel et créé, créatif ».<sup>453</sup> Dans les luttes d'une minorité, quelque chose se joue au-delà de sa revendication ponctuelle : la minorité, en luttant en vue de tel ou tel enjeu particulier, exige aussi, à chaque fois, de poser elle-même ses problèmes, de leur donner une formulation qui soit la sienne et non celle de la majorité. De son côté, la plèbe est, chez M. Foucault, l'entité qui marque la limite de toute relation de pouvoir.<sup>454</sup>

Comme Machiavel, ces auteurs mettent au centre de leur réflexion un processus de subjectivation ou encore, un sujet qui, à partir d'une position de dominé, rompt avec la logique de la domination. L'œuvre de Machiavel suggère en effet, nous l'avons vu, qu'aux deux sens traditionnels du terme « peuple » dans les langues européennes (le peuple comme sujet politique souverain et le peuple comme masse anonyme des exclus), il faudrait ajouter une troisième signification : le peuple comme ce qui fait advenir la liberté en devenant lui-même sujet. Le terme de « peuple » renvoie chez lui à ceux qui, dans la cité, recevant du désir de ne pas être dominé orientation et impulsion, passent du statut de foule anonyme, qui n'en est pas un, à celui de membre à part entière du corps politique, et dans ce passage, créent les conditions du « *vivere libero* ».

Cependant, si le peuple force les institutions dans la pensée machiavélienne, s'il a un mode de participation essentiellement extra-institutionnel, il n'en reste pas moins qu'il réclame des lois.

<sup>452</sup> C. Galli, 'Il volto demoniaco del potere ? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli', in : *Machiavelli e le Romagne*, éd. de R. Caporali, Il Ponte vecchio, 1998, p. 126. Cf. Th. Hobbes, *Le Léviathan*, 17, pp. 177-178.

<sup>453</sup> G. Deleuze et F. Guattari, cf. *Mille plateaux, capitalisme et schizophrénie*, 2, Les éditions de Minuit, 1980, p. 134.

<sup>454</sup> M. Foucault, *Dits et Écrits* III, Gallimard/ Bibliothèque des sciences humaines, p. 421.



Machiavel tente de lier ensemble « tumultes » et construction d'un ordre institutionnel libre. À cet égard, ce n'est pas un hasard si G. Deleuze, F. Guattari et M. Foucault n'ont pas fait référence à lui pour penser les conditions de rupture de la logique de domination. Cette rupture ne peut à leurs yeux avoir lieu qu'en marge de la sphère contrôlée par l'État.

Voile moniste-représentatif, voile d'une conception de la liberté aux marges du pouvoir : dans le texte palimpseste que constitue la pensée politique européenne, la pensée machiavélienne de la liberté appartient à une strate déjà recouverte par d'autres écritures. Nous avons tenté ici d'en redécouvrir le texte, afin de montrer que l'incompatibilité entre une pensée de l'ordre institutionnel et une pensée de la rupture avec cet ordre n'a rien de substantiel. Dans le paradigme machiavélien de la liberté, et avant que la corruption ne ronger la république romaine, le passage des tumultes aux lois et des lois aux tumultes se fait tout naturellement. Il forme la trame d'une histoire sans fin, celle de la création continuée des « institutions chaudes » de la liberté.

## BIBLIOGRAPHIE

### I ŒUVRES DE MACHIAVEL

- Le Prince*, tr., prés. et notes de M. Gaille-Nikodimov, Le Livre de Poche, 2000\*
- Le Prince*, tr. de J-L. Fournel et J-Cl. Zancarini, PUF/ Fondements de la politique, 2000
- Le Prince*, tr. de Y. Lévy, GF Flammarion, 1992 [1<sup>ère</sup> éd. : 1980]
- Discours sur la première décade de Tite-Live*, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996\*\*
- Histoire de Florence*, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996\*
- L'Art de la guerre*, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996\*
- Légations*, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996\*
- La Vie de Castruccio Castracani de Lucques*, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996\*
- Correspondance, in : *Œuvres*, tr. de Ch. Bec, Laffont, 1996\* et in : *Machiavel. Toutes les lettres officielles et familières, celles de ses seigneurs, de ses amis et des siens*, Vol I et 2, prés. et notes de E. Barincou., Gallimard, 1955
- De principatibus*, Istituto storico italiano per il medio evo, éd. de G. Inglese, Roma, 1994
- Il Principe*, éd. de G. Inglese, Einaudi Tascabili, 1995
- Il Principe*, éd. de Lord Arthur Burd, 1968, Oxford University Press/ Clarendon Press [1<sup>ère</sup> éd. : 1891]
- Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in : *Il Principe ed altre opere politiche*, Intr. de D. Cantimori et notes de S. Andretta, Garzanti, 1981 [1<sup>ère</sup> éd. : 1976]
- Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in : *Le grandi opere politiche*, éd. dir. par G. Anselmi et C. Varotti, Bollati Boringhieri, 1993
- Istorie fiorentine*, in : *Opere di Niccolò Machiavelli*, II, éd. de A. Montevercchi, UTET, 1986
- Primi scritti (1499-1512), Nascita di un pensiero e di uno stile*, éd. de J-J. marchand, Editrice Antenore, Padova, 1975
- La vita di Castruccio Castracani da Lucca*, in : *Il Principe ed altre opere politiche*, Intr. de D. Cantimori et notes de S. Andretta, Garzanti, 1981 [1<sup>ère</sup> éd. : 1976]
- Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, éd. de G. Inglese, Biblioteca Universale Rizzoli, 1996 [1<sup>ère</sup> éd. : 1989]
- Lettere*, éd. de F. Gaeta, Feltrinelli, 1961
- The Discourses of Niccolò Machiavelli*, ed. Dr. W. Stark, notes de Leslie J. Walker, Routledge & Kegan Paul, 1950, 2 vol.

\* Traduction utilisée dans ce travail

### II VIE, HISTOIRE, CULTURE, ECRITURE ET LANGUE POLITIQUES

#### A) ÉLÉMENTS BIOGRAPHIQUES

Machiavelli B.

*Libro di ricordi*, a cura di Cesare Olschki, Felice Le Monnier, Firenze, 1954

Alberti de Mazzeri S.

*Léonard de Vinci*, Payot, 1984

Ridolfi R.

*Vita di Niccolò Machiavelli*, A. Belardetti, 1954

Tommasini O.

*La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Il Mulino/ Istituto per gli studi storici, 1994 [1<sup>ère</sup> éd. : Turin, 1883-1991]

Villari P.

*Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, éd. Ulrico Hoepli, 1895

## B) HISTOIRE

Albertini R. von

*Firenze dalla repubblica al principato, Storia e coscienza politica*, Einaudi, 1970

Bayley Ch. C.

*War and Society in Florence, the 'De Militia' of Leonardo Bruni*, University of Toronto Press, 1961

Bec Ch.

*Cultura e società a Firenze nell'età della Rinascenza*, Salerno Editrice, Roma, 1981  
*Florence, 1300-1600 : histoire et culture*, Presses universitaires de Nancy, 1986

Bouwsma W. J.

*Venice and the Defense of Republican Liberty*, University of California Press, 1968

Cadoni G.

*Lotte politiche e riforme istituzionale a Firenze tra il 1494 e il 1502*, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1999

Christin O.

'Sortir des guerres de religion. L'autonomisation de la raison politique au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle', in : *Actes de la recherche en sciences sociales, Histoire de l'Etat*, N° 16-17, Mars Le Seuil, 1997, pp. 24-38

Fournel J.-L. et Zancarini J.-Cl.

'Face à l'état d'urgence : sermons et écrits politiques de Savonarole (1494-1498)', in : *Italie 1494*, Publications de la Sorbonne/ Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 15-39  
*Le Prince*, tr., prés. et notes, PUF/ Fondements de la politique, 2000

Godman P.

*From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance*, Princeton University Press, 1998

Stella A.

*La révolte des Ciompi – les hommes, les lieux, le travail*, Editions de l'EHESS, 1993

Strayer J. R.

*Les origines médiévales de l'État moderne*, tr. de M. Clément, Payot/ Critique de la politique, 1979 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, 1970]

Waley D.

*The Italian city-republics*, Mc Gaw Hill Book Company, 1969

Zancarini J.-Cl. Cf. Fournel J.-L.

C) CULTURE ET PENSÉE POLITIQUES

- Barbuto G. M.  
*La politica dopo la tempesta – ordine e crisi nel pensiero di Francesco Guicciardini*, Liguori editore, 2002
- Baron H.  
*The Crisis of the Early Italians Renaissance*, Volume I, Princeton University Press, 1955  
*In Search of Florentine Civic Humanism, Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, I et II, Princeton University Press, 1988
- Black A.  
*Political thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge Medieval Textbooks, 1992
- Blythe J. M.  
*Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992
- Bock G., Skinner Q. et Viroli M.  
*Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1993
- Borot L.  
'Hobbes et Harrington : la liberté et l'expérience', in : *Thomas Hobbes. De la métaphysique à la politique*, (dir.) M. Bertman et M. Malherbe, Vrin, 1989, pp. 237-251
- Bruschi Ch.  
'Le peuple antique dans la pensée de Machiavel et de Bodin', in : *La citoyenneté et les changements de structures sociale et national de la population française*, (dir.) C. Wihtol de Wenden, EDILIG/ Fondation Diderot, 1988, pp. 175-193
- Borrelli G.  
*Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Ricerca, 1993  
*Non far novità – alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, 65, 2000
- Chabod F.  
*Alle origini dello stato moderno*, Edizioni dell' Atheneo, 1957  
*Scritti su Machiavelli*, tome 1, Einaudi, 1964  
*Scritti sul Rinascimento*, tome 2, Einaudi, 1967
- Coleman J.  
*History political thought from the Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell Publishers, 2000  
'Propriété et pauvreté', in : *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, éd. par J. H. Burns, tr. de J. Ménard, PUF, 1993, pp. 574-614 [1<sup>ère</sup> éd. anglaise : *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, 1988]
- Dionisotti C.  
*Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Einaudi, 1980
- Fiorato Ch. A.  
'L'empreinte du réel dans l'invention utopique de la contre-réforme', in : *Discours littéraires et pratiques politiques*, éd. par Ch. A. Fiorato, Publications de la Sorbonne, 1987, pp. 181-237
- Fontana A. et Saro G. (dir.)  
*Venise 1297-1797, La République des castors*, ENS Éditions, 1997

- Garin E.  
 ‘La cultura filosofica nell’età medicea’, in : *Idee, istituzione, scienza ed arti nella Firenze dei Medici*, Giunti Martello, 1980, pp. 83-113.  
*L’umanesimo italiano*, Economica Laterza, 1994
- Garver E.  
*Machiavelli and the History of Prudence*, University of Wisconsin Press, 1987
- Gilbert F.  
 ‘Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini’, in : *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, Volume 20, 1957, pp 187-214  
*Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, tr. de A. de Caprariis, Il Mulino, 1964  
*Machiavelli and Guicciardini*, Princeton University Press, 1965  
 ‘The Venetian Constitution in Florentine Political Thought’, in : *Florentine Studies*, éd. par N. Rubinstein, Faber & Faber, 1968, pp.463-500.  
 ‘The Humanist Concept of the Prince and the Prince of Machiavelli’, in : *History, Choice and Commitment*, Belknap Press, 1977, pp. 91-114
- Hale J. R. (dir.)  
*Dictionnaire de la Renaissance*, Thames & Hudson, 1997
- Holmes G.  
*The Florentine Enlightenment, 1400-1450*, Clarendon Press, 1992
- Kramnick I.  
*Bolingbroke and his circle, The politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Harvard University Press, 1968
- Lazzeri Ch.  
 ‘Prudence, éthique et politique de Thomas d’Aquin à Machiavel’, in : *Annales littéraires de l’université de Franche-Comté*, série Agon, 1995, pp. 79-128
- Lazzeri Ch. et Reynié D. (éd.)  
*Le pouvoir de la raison d’Etat*, PUF, Recherches politiques, 1992  
*La raison d’Etat : politique et rationalité*, PUF, Recherches politiques, 1992  
*Politiques de l’intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, 1998
- Mesnard P.  
*L’essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Bovin et Cie Editeur, Paris, 1936
- Morel H.  
 ‘La renaissance de Sparte’ et ‘Le régime mixte ou l’idéologie du meilleurs régime politique’, in : (Dir.) M. Ganzin, *L’influence de l’antiquité sur la pensée politique européenne*, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, 1997, pp. 81-94 et 95-112
- Passerin d’Entrèves A.  
*La notion de l’État*, tr. de Jean R. Weiland, Sirey, 1969
- Procacci G.  
*Machiavelli nella cultura europea dell’Età moderna*, Laterza, 1995
- Quaglioni D.  
 ‘Machiavelli e la lingua della giurisprudenza’, in : *Il Pensiero politico*, XXXII, 1999, pp. 171-185
- Raab F.  
*The English face of Machiavelli*, Routledge & Kegan Paul et Toronto University Press, 1964
- Reynié D.  
 cf. Lazzeri Ch.
- Richardson B.  
 ‘Pontano’s *De prudentia* and Machiavelli’s *Discorsi*’, in : *Bibliothèque d’humanisme et Renaissance*, travaux et documents, XXXIII, 2, 1971, pp. 353-357

- Ridely R. T.  
 ‘Machiavelli and Roman History in the Discourses’, in : *Quaderni di storia*, 18, 1983, pp. 197-219
- Rubinstein N  
 ‘The beginnings of Political thought in Florence, a study in medieval historiography’, in : *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 1942, vol. 5, pp. 198-227  
 ‘Machiavelli e le origini di Firenze’, in : *Rivista Storica Italiana*, IV, 1967, pp. 952-959  
 ‘Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella Sala della Pace e il pensiero politico del suo tempo’, in : *Rivista Storica Italiana*, 109/ 3, 1997, pp. 781-802.
- Saro G.  
 Cf. Fontana A.
- Senellart M.  
*Machiavélisme et raison d’État*, PUF, Philosophies, 1989  
*Les arts de gouverner - du regimen médiéval au concept de gouvernement*, LeSeuil/ Des Travaux, 1995
- Skinner Q.  
*L’artiste en philosophe politique – Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, tr. de R. Christin, Raisons d’agir, Cours et travaux, 2003  
 Cf. Gisela Bock
- Thuau É.  
*Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu*, A.Colin, 1966 [rééd : Albin Michel/ Bibliothèque de l’évolution de l’humanité, 2000]
- Toffanin G.  
*Machiavelli e il ‘tacitismo’*, Guida editori, 1972
- Varotti C.  
*Gloria e ambizione politica nel Rinascimento, Da petrarca a Machiavelli*, Bruno Mondadori, 1998
- Védrine H.  
*Les philosophies de la Renaissance*, PUF/ Que sais-je ?, 1971
- Vincentiis A. de  
 ‘Scrittura storica e politica cittadina : la cronaca fiorentina di Marchianna di Coppo Stefani’, in : *Rivista Storica Italiana*, Vol. CVIII, Juin 1996, pp. 230-287
- Viroli M.  
*Dalla politica alla ragion di stato*, Donzelli Editore, 1994  
 Cf. aussi Gisela Bock
- Vries H. de  
*Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel*, S-Gravenhage/ Excelsior, 1957
- Weinstein D.  
*Savonarole et Florence, prophétie et patriotisme à la Renaissance*, tr. de M-F de Palomera, Calmann-Lévy, 1973 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Savonarola and Florence : prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton university press, 1970]
- Zarka Y.-Ch.  
*Raison et déraison d’Etat*, PUF/ Fondements de la politique, 1994
- Revue  
 L’antimachiavélisme de la Renaissance aux Lumières, in : *Problèmes d’histoire des religions*, éd. par A. Dierkens, 8/ 1997, Editions de l’Université de Bruxelles  
 L’Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières, *Corpus*, 31, 1997

D) ÉCRITURE ET LANGUE POLITIQUES

a) Textes (Machiavel excepté)

Dante Alighieri

*La Divine comédie*, in : *Œuvres complètes*, tr. de Ch. Bec, La Pochothèque/ Le livre de poche, 1996

*La Monarchie*, in : *Œuvres complètes*, tr. de Ch. Bec, La Pochothèque/ Le livre de poche, 1996

*Epîtres*, in : *Œuvres complètes*, tr. de Ch. Bec, La Pochothèque/ Le livre de poche, 1996

Aristote

*Aristotelis Ethica, Politica, Oeconomica*, Leonardo Aretino interprete, 1475

Bacon F.

*La sagesse des Anciens*, tr., intro. et notes de J-P. Cavaillé, Vrin, 1997

Castiglione B.

*Le Livre du courtisan*, prés. et tr. de A. Pons, GF-Flammarion, 1991

Cerretani B.

*Ricordi*, Leo S. Olschki editore, 1993

Fiorato Ch. A. (dir.)

*La cité heureuse – L'utopie italienne de la Renaissance à l'âge baroque*, Quai Voltaire, 1992

Giannotti D.

*Opere politiche*, éd. de F. Diaz, Marzorati editore, 1974

*Republica fiorentina. A critical edition and introduction*, éd. de G. Silvano, Droz, travaux d'humanisme et de renaissance, CCXXXVII, 1990

Guichardin ou Guicciardini F.

*Ricordi*, tr. de Fr. Bouillot et A. Pons, Ivrea, 1988

*Avertissements politiques*, tr. de J-L Fournel et J-C Zancarini, Le Cerf/ La nuit surveillée, 1998

*Considérations à propos des Discours de Machiavel sur la première décade de Tite-Live*, tr. de L. De Los Santos, L'Harmattan, 1997

*Discours de Logroño et Dialogue sur la façon de régir Florence*, in : *Écrits politiques*, Intro., tr., postface et notes de J-L. Fournel et J-Cl. Zancarini, PUF/ Textes, 1997

Marsile de Padoue

*Defensor pacis*, tr. de J. Quillet, Vrin, 1968

*Il libro del difenditore della pace e della tranquillità*, éd. de C. Pincin, Fondazione Luigi Einaudi, 1966

Palmieri M.

*Vita civile*, éd. de G. Belloni, Sansoni, 1982

Parenti M.

*Lettere (1447-1483)*, éd. de M. Marrese, L. S. Olschki/ Studio e testi dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1996

Savonarole

*Sermons, écrits politiques, et pièces du procès*, tr. de J-L. Fournel et J-Cl. Zancarini, Le Seuil, 1993

Valla L.

*De lingua latinae elegantia libri sex*, 1577

*Dialogue sur le libre arbitre*, tr., intro. et notes . de J. Chomarat, Vrin, 1983

*Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, tr. et comment. de J.-B. Giard ; préf. de C. Ginzburg, Les Belles lettres, 1993

b) Œuvres, études et commentaires

Anselmi G. M.

*Ricerche sul Machiavelli storico*, Pacini, 1979

*Umanisti, storici e traduttori*, CLUEB Bologna, 1981

*Il tempo ritrovato. Padania e Umanesimo tra erudizione e storiografia*, MUCCHI editore, 1992

*Le frontiere degli umanisti*, CLUEB Bologna, 1998

*La saggezza della letteratura, una nuova cronologia per la letteratura italiana*, Bruno Mondadori, 2000

Baiocchi A. et Albonico S.

*Storici e politici fiorentini del cinquecento*, Riccardo Ricciardi editore, 1993

Battagli S.

*Grande dizionario della lingua italiana*, (dir.) Giorgio Barberi Squarotti, 19 vol., UTET, 1961

Barberi Squarotti G.

*La forma tragica del 'Principe' e altri saggi sul Machiavelli*, L. S. Olscki, 1966

Cabrini A. M.

*Per una valutazione delle « Istorie Fiorentine » del Machiavelli – Note sulle fonti del Secondo libro*, la Nuova Italia Editrice, Firenze, 1985

Chiappelli F.

*Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 1952

*Nuovi studi sul linguaggio*, Firenze Le Monnier, 1969

Cochrane E.

*Historians and historiography in the Italian Renaissance*, The University of Chicago Press, 1985 [1<sup>ère</sup> éd. en 1981]

Esposito R.

‘La trattatistica politica’, in : *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi, dal Cinquecento alla metà del Settecento*, Bollati Boringhieri, 1994, pp. 553-586

‘Modelli retorici e istituzionali nella letteratura politica italiana tra Manierismo e Barocco’, in : (dir.) B. de Giovanni, R. Esposito et G. Zarone, *Divenire della ragione moderna*, Liguori editore, 1981, pp. 169-235

Fontana A.

‘Les ambassadeurs après 1494 : la diplomatie et la politique nouvelle’, in : *Italie 1494*, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1994, pp. 143-179

Introduction à *Venise et la révolution française, les 470 dépêches des ambassadeurs de Venise au Doge, 1786-1795*, éd. de A. Fontana, F. Furlan et G. Saro, Robert Laffont, 1997

Fournel J.-L. et Zancarini J.-Cl.

‘La civiltà à Florence au temps des guerres d'Italie' : "âme de la cité" ou "espèce d'ânerie" ?’, communication aux journées scientifiques du pôle universitaire européen de Montpellier (30-31 janvier 1998) "Civisme et citoyenneté dans les traditions républicaines de l'Europe", in *Civisme et citoyenneté... une longue histoire*, Luc BOROT [éd.], Université Paul-Valéry - Montpellier III, 1999

Gaille-Nikodimov M.

‘L'hospitalité privée au fondement des dialogues politiques italiens au début du XVI<sup>e</sup> siècle’, in : *Espaces domestiques et privés de l'hospitalité*, dir. A. Montandon, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000, pp. 11-31

Gianantonio P.

*Lorenzo Valla, filologo e storiografo dell' Umanesimo*, Liguori editore, 1972

Gilbert A. H.

*Machiavelli's Prince and its Forerunners*, Duke University Press, 1938



- Gilbert F.  
 ‘The Composition and Structure of Machiavelli’s *Discorsi*’, *Journal of the History of Ideas*, 14, N° 1, 1963, pp. 136-156  
 Machiavelli’s “Istorie fiorentine” : An Essay in Interpretation, Part I - Introducing Papers -,  
 in : *Studies on Machiavelli*, éd.de M. P. Gilmore, G. C. Sansoni editore, 1972
- Lyons J. D.  
*Exemples – the Rhetoric of example in Early Modern France and Italy*, Princeton University Press, 1989
- Mairet G.  
 ‘L’universitas : l’idéal communautaire, modernité et archaïsme d’une idéologie’, in :  
*Histoire des idéologies*, (dir.) Fr. Châtelet, Hachette, 1978, pp.183-198
- Matucci A.  
*Machiavelli nella storiografia fiorentina – per la storia di un genere letterario*, Leo S. Olschki Editore, 1991
- Marchand J.-J.  
 ‘Ambiguïté du discours du pouvoir dans les premiers écrits de Machiavel’, in : *Le pouvoir et la plume – Incitation, contrôle et répression dans l’Italie du 16<sup>ème</sup>*, Centre international de recherche sur la Renaissance italienne, Université de la Sorbonne nouvelle, 1982, pp. 51-62
- Marietti M.  
 ‘Machiavel, Historiographe des Médicis’, in : *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l’époque de la Renaissance*, Centre de recherche sur la renaissance italienne, Université de la Sorbonne nouvelle, 1973, pp. 81-148  
 ‘L’uso dell’ « antilogia » nelle Istorie fiorentine’, in : *Culture et société en Italie du moyen-âge à la Renaissance : hommage à André Rochon*, Centre de recherche sur la renaissance italienne, Université de la Sorbonne nouvelle, 1985, pp. 187-198  
*Savonarole*, PUF/ Que sais-je ?, 1997
- Martelli M.  
*Saggio sul Principe*, Salerno Editrice, Roma, 1999
- Michaud-Quantin P.  
*Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen âge latin*, Vrin, 1970
- Ossola C.  
*Miroirs sans visage. Du courtisan à l’homme de la rue*, tr. de N. Sels, Le Seuil/ La couleur des idées, 1997 [1<sup>ère</sup> éd. en italien : Dal ‘Cortegiano’ all’ ‘Uomo di mondo’, Einaudi, 1987]
- Pétrarque  
*Le familiari*, XXII, éd. de V. Rossi et U. Bosco, IV, 1942
- Philips M.  
*Francesco Guicciardini : The Historian’s Craft*, University of Toronto Press, 1997
- Pincin C.  
 ‘Osservazioni sul modo di procedere di Machiavelli nei *Discorsi*’, in : *Renaissance, Studies in honor of Hans Baron*, Northern Illinois University Press, 1971, pp. 387-408
- Raimondi E.  
*Politica e commedia – Il centauro disarmato*, Il Mulino, 1998 [1972]
- Rubinstein N.  
 ‘The History of the word ‘politicus’’, in : *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, dir. A. Pagden, Cambridge University Press, 1987, pp. 41-56
- Tenenti A.  
*Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, 1978
- Whitfield J.  
*Machiavelli*, Basil Blackwell Oxford, 1947

- ‘Discourses on Machiavelli, VII, Gilbert, Hexter and Baron’, in: *Italian Studies*, VI, 1951, pp. 21-46  
 ‘On Machiavelli’s use of ordini’, in : *Italian Studies*, 10, 1955, pp. 9-39  
 ‘The Politics of Machiavelli’, in : *Modern Language Review*, L, 1955, pp. 433-443

Bianchi L.

*La filosofia nelle università – secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia Editrice, 1997

Gilson É.

*L’esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, 2<sup>nd</sup> édition revue, Vrin, 1944

Mariani Zini F. (éd.)

*Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*, Presses universitaires du Septentrion, 2001

### III INTERPRÉTATIONS DE LA PENSÉE DE MACHIAVEL

Abensour M.

‘Les deux interprétation du totalitarisme chez Lefort’, in : *Esprit, La démocratie à l’œuvre – Autour de Claude Lefort*, 1993, pp. 79-136

*La démocratie contre l’Etat, le moment machiavélien de Marx*, Collège International de Philosophie, 1997

Althusser L

‘Machiavel et nous’, in : *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Stock/IMEC, 1995, pp. 39-167

‘Solitude de Machiavel’ [1977], in : *Solitude de Machiavel*, éd. de Y. Sintomer, PUF, 1998, pp. 311-324

*Spinoza*, in : *L’avenir dure longtemps*, Stock/ IMEC, 1994 [1<sup>ère</sup> édition : 1992]

Arendt H.

*Essai sur la révolution*, tr. de M. Chrestien, Gallimard, 1967 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *On revolution*, The Viking Press, 1967]

*La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, tr. de P. Lévy, Gallimard, Folio essais, 1972 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Between past and future*, Faber & Faber, 1961]

Aron R.

*Machiavel et les tyrannies modernes*, éd. de Fallois, 1993

Berns Th.

*Violence de la loi à la Renaissance – L’originarité du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, 2000

Bodei R.

*La géométrie des passions, Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l’usage politique*, tr. de M. Raiola, PUF, Pratiques théoriques, 1997

‘Une philosophie (également) pour non-philosophe’, à paraître dans le *Vocabulaire européen des idées*

Breschi R.

‘Il concetto di ‘corruzione’ nei ‘Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio’’, in : *Studi storici*, 1988, Luglio-settembre, pp. 707-736

Cadoni G.

- Crisi della mediazione politica nel pensiero di Niccolò Machiavelli*, Francesco Guicciardini, Donato Giannotti, Jouvence, 1994
- Cassirer E.  
*Le mythe de l'État*, tr. de B. Vergely, NRF Gallimard, 1993 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946]
- Colonna G. d'Istria et Frapet R.  
*L'art politique chez Machiavel*, Vrin, 1980
- Cutinelli-Rendina E.  
*Chiesa e religione in Machiavelli*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pise-Rome, 1998  
*Introduzione à Machiavelli*, Laterza, 1999
- Dotti U.  
*Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Feltrinelli, 1979
- Ehnmark A.  
*Les secrets du pouvoir. Essai sur Machiavel*, tr. de M. de Gouvenain et L. Grumbach, Actes Sud, 1988
- Esposito R.  
*Ordine e conflitto, Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori editore, 1984  
'Il posto' del re. Metafore spaziali e funzioni politiche nell'idea di 'Stato misto' da Savonarola a Guicciardini', in : *Il Centauro*, 11-12, Mai/ Décembre 1984
- Fichte J. G.  
*Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, tr. de L. Ferry et A. Renaut, Payot, 1981
- Fleischer M. (éd.)  
*Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New-York, 1972
- Foucault M.  
*Dits et écrits*, I, 1954-1975, Gallimard/Quarto, 2001 [1<sup>ère</sup> éd. : 1994]  
Vol. III et IV, éd. de D. Defert et Fr. Ewald en coll. avec J. Lagrange Gallimard, 1994
- Gaille-Nikodimov M.  
'Machiavel au prisme du « Moment machiavélien »', in : *L'enjeu Machiavel*, dir. M. Senellart et G. Sfez, PUF, 2001  
'Du monde à la scène, de la scène au monde', in : *Autour de Machiavel – De la politique comme un des beaux-arts*, Nanterre Amandiers, 2001  
'Participer sans y être invité. Machiavel face au 'tumulte' populaire', in : *Droit et participation politique*, éd. A. Benmakhlof, éditions Le Fennec, 2002, pp. 127-137  
'À la recherche d'une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel', in : *Asterion*, I, juin 2003  
'L'ordre conflictuel du politique : une formule ambiguë - Schmitt et Foucault, lecteurs de Machiavel', in : *Multitudes*, 13, Été 2003
- Garin E.  
*Dal Rinascimento all'Illuminismo, Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, 1970
- Gramsci A.  
*Note sulle Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Editori Riuniti, 1971  
*Quaderni del carcere*, Vol. I, II, III et IV, éd. de V. Gerratana, Einaudi Tascabili, 2001 [1<sup>ère</sup> éd. : 1975]  
*Cahiers de prison*  
Vol. 1-5, tr. de M. Aymard et F. Bouillot, Intro., avant-propos, notice et notes, de R. Paris, NRF Gallimard/Bibliothèque de philosophie, 1996  
Vol. 6-9, tr. de M. Aymard et P. Fulchignoni, Intro., avant-propos, notice et notes, de R. Paris, NRF Gallimard/Bibliothèque de philosophie, 1983

- Vol. 10-13, tr. de P. Fulchignoni, G. Granel et A. Negri, Intro., avant-propos, notice et notes, de R. Paris, NRF Gallimard./Bibliothèque de philosophie, 1978  
 Vol. 14-18, tr. de G. Granel et F. Bouillot, Intro., avant-propos, notice et notes, de R. Paris, NRF Gallimard./Bibliothèque de philosophie, 1990  
 Vol. 19-29, tr. de C. Perrus, P. Laroche, Intro., avant-propos, notice et notes, de R. Paris, NRF Gallimard./Bibliothèque de philosophie, 1991  
*Textes*, éd. de A. Tosel et tr. de J. Bramont, G. Monget, A. Monjo, F. Ricci et A. Tosel, éditions sociales, 1983
- Grazia S. de,  
*Machiavelli in Hell*, Princeton University Press, 1989
- Guillemain B.  
*Machiavel. L'anthropologie politique*, Droz, 1977
- Honneth A.  
*La lutte pour la reconnaissance*, tr. de P. Rusch, Cerf, 2000 [1ère éd. en allemand : Kampf um Anerkennung, Suhrkamp Verlag, 1992]
- Landi S.  
 'Alcune considerazioni sulla 'voce del popolo' in Machiavelli (*Discorsi*, I, 58)', in : *Laboratoire italien, politique et société*, I, 2001, pp. 35-52
- Larivaille P.  
*La pensée politique de Machiavel - Les Discours sur la première décade de Tite-Live*, Presses Universitaires de Nancy, 1982
- Terray E.  
 'Une rencontre : Althusser et Machiavel', in : *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (dir.) S. Lazarus, PUF/ Pratiques théoriques, 1993, pp. 137-160
- Lazzeri Ch.  
 'Machiavel entre Pareto et Marx', in : *Études*, octobre 1996, pp. 341-350  
 'La guerre intérieure et le gouvernement du prince chez Machiavel', in : *Archives de philosophie*, 62, 1999, pp. 241-254  
 'Prendre la domination au sérieux : une critique républicaine du libéralisme', in : *Actuel Marx*, septembre 2000, pp. 55-68  
 Commentaire du chapitre 19 du Prince (à paraître)  
 Cf. aussi *L'enjeu Machiavel*, (dir.) Michel Senellart et Gérard Sfez
- Lefort Cl.  
*Le travail de l'œuvre Machiavel*, Gallimard, 1972  
*Les formes de l'histoire - Essais d'anthropologie politique*, NRF Gallimard, 1978  
*Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy/ Agora, 1992
- Del Lucchese F.  
 'Disputare' e 'combattere' – modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli', in : *Filosofia politica*, Anno XV, N° 1/ Aprile 2001, pp. 71-98
- Manent P.  
*Naissances de la politique moderne : Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, 1977  
 'Vers l'œuvre et le monde : le Machiavel de Claude Lefort', in : *Esprit, La démocratie à l'œuvre - Autour de Claude Lefort*, Esprit, 1993, pp. 169-190
- Mansfield H. C. Jr.  
*Machiavelli's New Modes and Orders – A study of the Discourses on Livy*, Cornell University Press, 1979  
*Le prince apprivoisé – De l'ambivalence du pouvoir*, tr. de P-E. Dauzat, Fayard, L'esprit de la cité, 1999 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Taming the prince : the ambivalence of modern executive power*, The Free Press, 1989]
- Masiello V.  
*Classi e stato in Machiavelli*, Bari, 1971

- Matteucci N.  
*Il liberalismo in un mondo di trasformazione*, Il Mulino, 1972  
*Alla ricerca dell'ordine politico – Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, 1984
- Ménissier T.  
 'Principauté et souveraineté chez Machiavel', Contribution à paraître au Colloque Naissance et affirmation de la souveraineté à l'époque moderne, 2-4 novembre 2000  
*Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF/ Fondements de la politique, 2001
- Merleau-Ponty M.  
 'Note sur Machiavel', in : *Signes*, NRF Gallimard, 1960, pp. 343-362
- Nair S.  
*Machiavel et Marx*, PUF, Philosophies aujourd'hui, 1984
- Negri A.  
*Le pouvoir constituant, essai sur les alternatives de la modernité*, tr. de E. Balibar et Fr. Matheron, PUF/ Pratiques théoriques, 1997
- Parel A.  
*The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy*, Toronto University Press, 1972
- Pasquino P.  
 'Liberté et république chez Machiavel' [texte de travail, CRNS]  
 'Republicanism and the separation of powers' [texte de travail, CNRS& NYU]  
 'Ordre et menace dans l'histoire de la théorie politique' [texte de travail CRNS/ CREA]
- Pitkin H. F.  
*Fortune is a woman - Gender and Politics in the thought of Nicolo Machiavelli*, University of California Press, 1984
- Pocock J. G. A.  
*Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, tr. de L. Borot , PUF, Léviathan, 1997 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975]  
*Politics, Language and Time*, Atheneum Publishers, New York, 1971  
 'Custom, Grace Form and Matter : an approach to Machiavelli's concept of innovation', in : (éd.) M. Fleischer, *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New-York, 1972, pp. 153-174
- Remaud O.  
 'Temps, formes et passions chez Machiavel', in: *Regards sur le passé dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Bern : Lang, 1997, pp. 139-152  
 'Conflits, lois et mémoire. Vico et Machiavel', in : *Revue philosophique*, 1999/ 1, pp. 35-60
- Renaudet A.  
*Machiavel*, NRF Gallimard, 1942 [3<sup>ème</sup> éd.]
- Sanguinetti F.  
*Gramsci e Machiavelli*, Biblioteca di cultura moderna, Laterza, 1981
- Sasso G.  
*Niccolò Machiavelli*, I, *Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, 1980 [1<sup>ère</sup> éd. : Istituto per gli Studi Sotrici di Napoli, 1958] et II, *La Storiografia*, Il Mulino 1993  
*In margine al V<sup>o</sup> Centenario di Machiavelli. Filologia, erudizione, filosofia*, Guida editori, 1972
- Senellart M.  
 'La crise de l'idée de concorde chez Machiavel', in : *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. IV, (printemps 1996), pp. 117-133

- Républicanisme, eudaimonia et liberté individuelle : le modèle machiavélien selon Quentin Skinner', in : *Instrumenta patristica XXVI, Aristotelica et Iuliana*, 1995, p. 259-287
- Senellart M. et Sfez G.  
*L'Enjeu Machiavel*, PUF/ Collège International de Philosophie, 2001
- Sfez G.  
 'La vérité suivante – Machiavel', in : *Rue Descartes*, Octobre 1993, 8/9, pp. 99-123  
 'Machiavel : la raison des humeurs', in : *Rue Descartes*, Mai 1995, 12-13, pp. 11-37  
 'Machiavel : l'accord politique et la raison des humeurs', in : *Figures de la rationalité italienne*, (dir.) de Ch. Menasseyre et A. Tosel, Kimé, 1997, pp. 115-152  
*Le prince sans qualité*, Kimé, 1998  
*Machiavel, la politique du moindre mal*, PUF/La bibliothèque du Collège international de philosophie, 1999  
*L'Enjeu Machiavel* cf. M. Senellart  
*Léo Strauss, lecteur de Machiavel – la modernité du mal*, Paris, Ellipses, 2003
- Skinner Q.  
*Les fondements de la pensée politique moderne*, tr. de J. Grossman et J-Y. Pouilloux, Albin Michel, 2001 [1ère éd. en anglais : *The foundation of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978]  
*Machiavel*, tr. de M. Plon, Le Seuil, 1989 [1ère éd. en anglais : *Machiavelli*, Oxford, Past Master Pieces, 1981]  
 'Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté', in : *Libéraux et Communistes*, textes réunis et prés. par A. Berten, P. de Silveira et H. Pourtois, PUF/Philosophie morale, 1997, pp. 209-226  
*La liberté avant le libéralisme*, tr. de M. Zagha, Le Seuil/ Liber, 2000
- Strauss L.  
*Pensées sur Machiavel*, tr. de M-P. Edmond et Th. Stern, Payot, 1982 [1ère éd. en anglais : *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, 1978]
- Vatter M. E.  
*Between Form and Event : Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Kluwer Academic Publishers, 2000
- Vincieri P.  
*Natura umana e dominio – Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo editore, 2000 [1ère éd. : 1984]
- Viroli M.  
*Machiavelli*, Oxford University Press, 1988
- Vissing L.  
*Machiavel et la politique de l'apparence*, PUF/La politique éclatée, 1986
- Weil É.  
*Philosophie politique*, Vrin, 1956  
*Essais et conférences*, Tome 1, Plon, 1970  
*Essais et conférences*, Tome 2, Vrin, 1991
- Wicht B.  
*L'idée de milice et le modèle suisse dans la pensée de Machiavel*, L'âge d'homme, 1995.
- Wood N.  
 'The Value of Asocial Sociability : contribution of Machiavelli, Sidney and Montesquieu', in : (éd.) M. Fleischer, *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New-York, 1972
- Zancarini J.-Cl.  
 'Les humeurs du corps politique. Le peuple et la plèbe chez Machiavel', in : *Laboratoire italien*, Association Laboratoire italien & ENS Éditions, 2001/ 1, pp. 25-34
- Zanzi L.

*I « segni » della natura e i « paradigmi » della storia : il metodo del Machiavelli*, La caita editore, 1981

Recueil d'articles

*Machiavelli*, Great Political Thinkers, John Dunn and Ian Harris ed., An Elgar reference Collection, Cheltenham UK and Lyme, US, 1997, 2 volumes

Actes de Colloque

*Machiavelli nel quinto centenario della nascita*, Massimiliano Boni Editore, 1973

*Machiavelli politico storico letterato. Atti del convegno di Losanna*, 28-30 settembre 1995, J-J. Marchand (dir.), Salerno/ Biblioteca di Filologia e critica, 4, 1996

Revue

Machiavel, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 1999, Janvier-Mars, N° 1

Machiavel : maintenir le conflit, *Multitudes*, Mineure, 13, été 2003

IV CHAMPS THÉMATIQUES

1 médecine et physiologie

a) Textes

Aristote

*De la génération et de la corruption*, tr. de J. Tricot, Vrin, 1993

*Métaphysique*, I et II, tr. de J. Tricot, 1991

*Physique*, tr. de P. Pellegrin, GF Flammarion, 2000

*Histoire des animaux*, tr. de J. Bertier, Gallimard/ Folio Essais, 1994

Ficin M.

*Sulla Vita*, éd. A. Tarabochia Canavero, Rusconi, 1995

Galien

*Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun, Du diagnostic et du traitement des erreurs de l'âme de chacun, Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*, in : *L'âme et ses passions*, préface de J. Starobinski, tr. de V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand, Les Belles Lettres, La roue à livres, 1995.

*Œuvres médicales choisies*, I – *De l'utilité des parties du corps humain* - et II – *Des facultés naturelles, Des lieux affectés, De la méthode thérapeutique, à Glaucon*, tr. de Ch. Daremberg, intro. et notes de A. Pichot, Tel Gallimard, 1994

*Traité philosophiques & logiques [Des sectes pour les débutants, Esquisse empirique, De l'expérience médicale, Des sophismes verbaux, Institution logique]*, tr. de P. Pellegrin, C. Dalimier et J.-P. Levet, Prés. par P. Pellegrin, GF Flammarion, 1998

Hippocrate

*L'art de la médecine*, tr. et prés. de J. Jouanna et C. Magdelaine, GF Flammarion, 1999. Ce recueil de textes contient : *Serment, Ancienne médecine, Art, Airs, eaux, lieux, Maladie sacrée, Nature de l'homme, Pronostic, Aphorismes*

*Connaître, soigner, aimer. Le Serment et autres textes*, tr. et prés. de J. Salem, Le Seuil, 1999

Platon

*Timée*, tr. de L. Brisson, GF Flammarion, 1992

Salutati C.

*De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, éd. E. Garin, Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 1947

Diels H.

*Doxographi graeci, Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit*, 1965 [4<sup>ème</sup> éd], Berolini, Apud Walter de Gruyter et socios [1<sup>ère</sup> éd. : Berolini : 1879]

Torraca L.

*I Dossografi greci*, CEDAM, 1961

*Trois présocratiques* (Héraclite, Parménide, Empédocle)

Prés. et tr. de Y. Battistini, TEL Gallimard, 1988

*I Presocratici, testimonianze e frammenti*

éd. de L. Torraca, Milani, 1961

*Les Présocratiques*

éd. de J-P. Dumont, avec la collab. de D. Delattre et de J-L. Poirier, NRF Gallimard, La Pléiade, 1988

b) Études et commentaires

Agrimi J. et Crisciani Ch.

*Edocere medicos, Medicina scolastica nei secoli 13-15*, Guerini e associati, 1988

Archambault P.

‘The analysis of the ‘body’ in Renaissance political literature’, in : *Bibliothèque d’Humanisme et de Renaissance*, 29, 1966, pp. 21-53

Cambiano G.

‘Pathologie et analogie politique’, in : *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Actes du 4<sup>ème</sup> colloque international hippocratique de Lausanne, 1981, Droz, 1983, pp. 441-458

Canguilhem G.

*Le normal et le pathologique*, PUF/Quadrige, 1999 [1<sup>ère</sup> éd. : 1966]

*Écrits sur la médecine*, Le Seuil, 2002

Cavarero A.

*Corpo in figure, Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, 1995

Grmek M. D. (dir.)

*Histoire de la pensée médicale en Occident*, Le Seuil, 1995 pour le vol. 1, tr. de M-L. Bardinet Broso et 1997 pour le vol. 2, tr. de M-L. Bardinet Broso, avec le conc. de L. Lambrichis [1<sup>ère</sup> éd. en italien : Laterza, 1993 pour le vol. 1 et 1996 pour le vol. 2]

Hale D. G.

*The Body Politic – A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, Mouton University Press, 1971

Jouanna J.

‘Politique et médecine. La problématique du changement dans le Régime des maladies aiguës et chez Thucydide (Livre VI)’, in : *Hippocratica*, Actes du colloque hippocratique de Paris, éditions du CNRS, 1980, pp. 299-319

Jacquart D.

*La science médicale occidentale entre deux renaissances (XII<sup>e</sup>- XV<sup>e</sup> siècle)*, Variorum, Collected Studies Series, 1997.

Jacquart D. et Micheau F.

*La médecine arabe et l’occident médiéval*, Maisonneuve & Larose, 1990

Llyod G. E. R.



- Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, 1966  
*Magic, Reason and experience*, Cambridge University Press, 1979  
*Une histoire de la science grecque*, tr. de Jacques Brunschwig, La Découverte, 1990 [1<sup>ère</sup> éd. en français : Maspéro, 1974 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Early Greek Science, Thales to Aristotle*, W.W. Norton and C., 1970 et *Greek Science after Aristotle*, Chatto and Windus, 1973]
- Pigeaud J.  
 ‘L’Esthétique de Galien’, in : *Métis*, VI, 1-2, 1991, pp. 7-42
- Schlanger J.  
*Les métaphores de l’organisme*, L’Harmattan, 1995
- Siraisi N. G.  
*Avicenna in Renaissance Italy*, Princeton University Press, 1987  
*Medieval and Early Renaissance Medicine*, The University of Chicago Press, 1990
- Terray E.  
*La politique dans la caverne*, Le Seuil, 1990
- Vegetti M.  
 ‘Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici’, in : *Formes de pensée dans la collection hippocratique*, Actes du 4<sup>ème</sup> colloque international hippocratique de Lausanne, 1981, Droz, 1983, pp. 459-470
- Vlastos G.  
 ‘Equality and Justice in Early Greek Cosmologies’, in : *Classical Philology*, 42, 1947, pp. 157-178
- Ullman M.  
*La médecine islamique*, PUF/ Islamiques, 1995

## 2 Le temps de l’histoire

### a) Textes

- Mirandole P. de  
*Oratio Ioannis Pici Mirandolini Concordia comitis*, éd. de E. Garin, Vallichi Editore, 1942  
*De la dignité de l’homme*, tr. de L. Valcke et R. Galibois, Presses de L’Université de Lavale, 1994  
*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, éd. de E. Garin, Vallichi Editore, 1946
- Platon  
*La Politique*, tr. de É. Chambry, GF Flammarion, 1969
- Pomponazzi P.  
*De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, éd. critique de R. Lemay, Thesaurus mundi, Lugano, 1957
- Salutati C.  
*De fato et fortuna*, (1396), éd. de C. Bianca, Leo Olschki, 1985

### b) Études et commentaires

- Agamben G.  
*Le temps qui reste*, tr. de J. Revel, Rivages, 2000
- Binoche B.

- Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, PUF/Pratiques théoriques, 1994
- Garin E.  
*Moyen âge et Renaissance*, tr. de Cl. Carme, TEL Gallimard, 1969 [1<sup>ère</sup> éd. italienne : *Medioevo e Rinascimento*, 1957, Laterza]  
*Lo Zodiaco della vita – La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, 1976  
*La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Sansoni, 1979
- Gerbier L.  
 'Temps et identité', in : *DATA*, 11, septembre 1997, pp. 9-21
- Günther H.  
*Le Temps de l'histoire. Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de Saint Augustin à Pétrarque, de Dante à Rousseau*, tr. de O. Mannoni, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1995 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993]
- Koselleck R.  
*Le futur passé – Contribution à la sémantique des temps modernes*, tr. de J. et M-C. Hoock, éd. de l'EHESS, 1990 [1<sup>ère</sup> éd. en all : *Vergangene Zukunft : zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, 1979]
- Kristeller P. O.  
*The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia university Press, 1963  
*Huit philosophies de la Renaissance italienne*, Droz, 1975
- Negri A.  
 'La logique du temps et l'indécision du Prince', in : *Rue Descartes*, Janv.1992, 3, pp. 97-124
- Napoli G. di  
*Studi sul Rinascimento*, Giannini Editore, 1973
- Parel A.  
*The Machiavellian Cosmos*, Yale University Press, 1992
- Tester J. S.  
*A History of Western Astrology*, Boydell Press, 1987
- Weil É.  
*La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, tr. de l'all.de G. Kirscher et J. Quillier et des notes latines de L. Bescond, Vrin, 1985
- Zambelli P.  
*L'ambigua natura della magia, Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, supertascabili Marsilio, 1996

### 3 Machiavel et les antiques

#### a) Textes

La Bible de Jérusalem

tr. sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem, Le Cerf, 1998

César

*La guerre des Gaules*, in : *Historiens de la république*, II, César, tr. De G. Walter, NRF Gallimard, La Pléiade, 1968

- Cicéron  
*Les devoirs*, tr. de M. Testard, Les Belles-Lettres, 1965  
*La République*, tr. de E. Bréguet, Les Belles Lettres, t. 1 et 2, 1991  
*Traité des lois*, tr. de G. de Plinval, Les Belles Lettres, 1959
- Halicarnasse D.  
*Les origines de Rome, Les Antiquités romaines*, I et II, tr. de V. Fromentin et J. Schnäbele, Les Belles lettres, La roue à livres, 1990  
*Antiquités romaines*, I, tr. de V. Fromentin, Les Belles lettres, 1998.
- Laërce D.  
*Vie et doctrines des philosophes illustres*, tr. dir. Par M-O. Goulet-Cazé, La Pochothèque, Le Livre de Poche, 1999
- Hérodien  
*Histoire des empereurs romains de Marc-Aurèle à Gordien III, 180 ap. J-C – 238 ap. J-C*, tr. de D. Roques, Les Belles Lettres/ La Roue à livres, 1990 [tr. latine de Ange Politien : *De imperio romanorum imperatum post-marcum*, 1493]
- Hérodote  
*Enquête*, in : *Hérodote, Thucydide, Œuvres complètes*, tr. de A. Barguet, NRF Gallimard, La Pléiade, 1964
- Lucrèce  
*De la nature des choses*, tr. de B. Pautrat, Le Livre de Poche, 2002
- Polybe  
*Histoires*  
 Vol. 1, tr. de P. Pédech, Les Belles Lettres, 1969  
 Vol. 2, tr. de P. Pédech, Les Belles Lettres, 1970  
 Vol. 3, tr. de J. de Foucault, Les Belles Lettres, 1971  
 Vol. 4, tr. de J. de Foucault, Les Belles Lettres, 1972  
 Vol. 5, tr. de P. Pédech, Les Belles Lettres, 1977  
 Vol. 6, tr. de R. Weil, coll. de Cl. Nicolet, Les Belles Lettres, 1977
- Salluste  
*Guerre de Jugurtha*, tr. de A. Ernout, Les Belles-Lettres, 1941  
*La conjuration de Catilina*, tr. de A. Ernout, Les Belles-Lettres, 1941
- Les Stoïciens  
 [Cléanthe, Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle], tr. de É. Bréhier, NRF Gallimard, La Pléiade, 1962
- Tacite  
*Œuvres complètes*, tr. de P. Grimal, NRF Gallimard, La Pléiade, 1990
- Tite-Live  
*Histoire romaine*, Livres I à V, de la fondation de Rome à l'invasion gauloise, tr. de A. Flobert, GF Flammarion, 1995 & Livres VI à X, La conquête de l'Italie, tr. de A. Flobert, GF Flammarion, 1996
- Thucydide  
*La guerre du Péloponnèse*, VIII, 97, tr. de R. Weil, Les Belles Lettres, 1972
- Xénophon  
*Hiéron*, tr. de P. Chambry, Garnier, 1932  
*Cyropédie*, tr. de M. Bizos, Les Belles Lettres, tome 1, 1971 et tome 2, 1973
- b) Études et commentaires

- Bolgar R. R.  
*The Classical Heritage and its Beneficiaries : from the Carolingian Age to the End of the Renaissance*, Harper torchbooks, 1964
- Buck A.  
*L'eredità classica nelle letterature neolatina del Rinascimento*, tr. de A. Sottili, Paideia editrice, Coll. Antichità classica e cristiana, vol. 18, 1980, [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Die rezeption der Antike in den romanischen literaturen der Renaissance*, Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1976]
- Ullmann B. L. and Stadter P. A.  
*The Public library of Renaissance Florence, Niccolò Nicoli, Cosimo de' Medici and the library of San Marco*, Editrice Antenore, Padova, 1972

SOURCES ET USAGE DES SOURCES PAR MACHIAVEL

- Bausi Fr.  
'Fonti classiche e mediazioni moderne nei *Discorsi* machiavelliani : gli episodi di Scipione, Torquato e Valerio', in : *Interpres*, VII, 1987, pp. 159-190
- Bertelli S.  
'Noterelle machiavelliane. Un codice di Lucrezio', in : *Rivista Storica Italiana*, LXXIII, 1961, pp. 544-556  
'Ancora su Lucrezio e Machiavelli', *Rivista Storica Italiana*, LXXVI, 1964, pp. 774-790
- Billanovich G.  
'Petarch and the textual tradition of Livy', in : *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14, 1951, pp. 137-208.
- Burd A.  
'Le fonti letterarie di Machiavelli nell'*Arte della guerra*', in : *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, 1896, pp. 187-266
- Canfora L.  
'Tucidide e Machiavelli', in : *Rinascimento*, Leo S. Olschki, 1997, pp. 29-44
- Colish M. L.  
'Cicero's *De Officiis* and Machiavelli's *Prince*', in : *Sixteenth Century Journal*, IX, 4, 1978, pp. 81-94
- Costa G.  
*Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Bibliopolis, 1997
- Guillemain B.  
'Machiavel, lecteur d'Aristote', in : *Platon et Aristote à la Renaissance*, 16<sup>ème</sup> colloque international de Tours, Vrin, 1976, pp. 163-171
- Martelli M.  
'Machiavelli e gli storici antichi – Osservazioni su alcuni luoghi dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*', in : *Quaderni di 'Filologia e critica'*, XIII, Salerno Editrice, Roma, 1998
- Momigliano A.  
'Polybius' Reappearance in Western Europe', in : *Polybe, Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres – Genève, 1973, pp. 347-372
- Osmond P. J.  
'Sallust and Machiavelli : from civic humanism to political prudence', in : *Journal of Medieval and Renaissance studies*, 23, 1993, 3, pp. 407-438
- Moreau P.-F. (dir.)

*Le Stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle – le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, Albin Michel/ Idées, 1999

Ridley R. T.

'Machiavelli's Edition of Livy', in : *Rinascimento*, Leo S. Olschki Editore, 1987, pp. 327-341

Sasso G.

*Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milan-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, I, 1987, II et III, 1988 et IV, 1989

Schellhase K. Ch.

'Tacitus in the Political thought of Machiavelli', in : *Il Pensiero politico*, Leo S. Olschki editore, 1971, 1, pp, 381-391

Simonetta M.

'Machiavelli lettore di Tucidide', in : *Esperienze letterarie*, 1997, 3, pp. 53-68

Whitfield J. H.

'Machiavelli's Use of Livy', in : *Machiavelli*, Great Political Thinkers, John Dunn and Ian Harris ed., An Elgar reference Collection, Cheltenham UK and Lyme, US, 1997, pp. 85-108

#### ROME, ATHÈNES ET SPARTE : HISTOIRE & IDÉES POLITIQUES

Botteri P.

'Stasis : le mot grec, la chose romaine', in : *Métis, Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, 4-5, 1989-1990, pp. 87-100

Carsana C.

*La teoria delle « Costituzione mista » nell' età imperiale romana*, Edizione New Press, Biblioteca di Atheneum, Vol. 13, 1990

Détienne M. et Vernant J.-P.

*Les ruses de l'intelligence et la mètis des Grecs*, Champs Flammarion, 1974

Finley M. I.

*L'invention de la politique*, tr. de P. Vidal-Naquet, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, 1985 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1983]

Fritz K. von

*The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Columbia University Press, 1954

Gauthier Ph.

'« Générosité » romaine et « avarice » grecque : sur l'octroi du droit de cité', in : *Mélanges d'histoire ancienne, offerts à William Seston*, Éditions E. de Boccard, 1974, pp. 207-215

Loraux N.

*La cité divisée*, Payot, 1997

Lepore E.

*Il principe ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, 1954

Magdelain A.

*Auctoritas principis*, Les Belles Lettres, 1947

Meier Ch.

*La naissance du politique*, tr. de D. Trierweiler, NRF Gallimard, 1995 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, 1980] *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, PUF/ Essais et conférences du Collège de France, tr. de P. Blanchard, 1984

Nicolet Cl.

- Les idées politiques à Rome sous la République*, Armand Colin, 1964  
*Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, NRF Gallimard, 1976  
 (dir.) *Demokratia et aristokratia – A propos de Caius Gracchus : mots grecs et réalités romaines*, Publications de la Sorbonne, 1983
- Richard J.-Cl.  
*Les origines de la plèbe romaine – Essai sur la formation du dualisme patricio-plébéien*, Ecole française de Rome, 1978
- Romilly J. de  
 ‘Le classement des constitutions d’Hérodote à Aristote’, in : *Revue des études grecques*, LXXII, 1959, pp. 81-99
- Rouland N.  
*Rome, démocratie impossible : les acteurs du pouvoir dans la cité romaine*, Actes Sud, 1981
- Thomas Y.  
 « Origine » et « commune patrie » - *Etude de droit public romain (89 av. J-C – 212 ap. J-C)*, Collection de l’Ecole française de Rome, 221, 1996
- Vernant J.-P.  
 Cf. Marcel Détiéne

#### V PHILOSOPHIE ET ANTHROPOLOGIE POLITIQUES : OEUVRES, ESSAIS, COMMENTAIRES

- Antelme R.  
*L’Espèce humaine*, TEL Gallimard, 1957
- Agamben G.  
*Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, tr. de M. Raiola, Le Seuil/ L’ordre philosophique, 1997  
*Le temps qui reste*, tr. de J. Revel, Payot & Rivages, 2000
- Arendt H.  
*Le système totalitaire*, in : *Les origines du totalitarisme*, tr. de J-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Le Seuil/ Points essais, 1972 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *The Origins of totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, 1951]  
*La crise de la culture*, tr. sous la dir. de P. Lévy, Gallimard, Folio essais, 1972 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Between past and future, six exercises in political thought*, Faber & Faber, 1961]  
*La condition de l’homme moderne*, tr. de G. Fradier, Presses- Pocket, Agora, 1993 [1<sup>ère</sup> éd. en français : Calmann-Lévy, 1961 ; 1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958]  
*Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Le Seuil/ Libre examen, tr. de M. Revault d’Allonnes, 1991 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago University Press, 1982]
- Aristote  
*Politique*, tr. de J. Aubonnet, TEL Gallimard, 1993  
*Les Politiques*, tr. de P. Pellegrin, GF Flammarion, 1990  
*Poétique*, tr. de J. Hardy, TEL Gallimard, 1996
- Balaudé J.-F. (dir.)  
*D’une cité possible – Sur les Lois de Platon*, Publications du département de Philosophie Paris X – Nanteree, 1995
- Balibar É.  
*Spinoza et la politique*, PUF/ Philosophies, 1990 [1<sup>ère</sup> éd. : 1985]

- Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, 1992  
*La philosophie de Marx*, Repères, 1993  
*La crainte des masses*, Galilée, 1997  
*Droit de cité*, éditions de l'aube, 1998  
*Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, La Découverte, 2001
- Bateson G.  
*La cérémonie du naven : les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, tr. de J-P. Latouche et N. Safouan revue et corrigée par J-Cl. Chamboredon et P. Maldidier, Éditions de Minuit, 1971 [1ère éd. en anglais : *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*, Paladin, 1973]
- Benvéniste É.  
*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. I et II, éd. de Minuit, 1969
- Berlin I.  
*Éloge de la liberté*, tr. de J. Carnaud et J. Lahana, Calmann-Lévy, 1988 [1ère éd. en anglais : *Four essays on liberty*, Oxford University Press, 1979]
- Binoche B.  
*Critique des droits de l'homme*, PUF/ Philosophies, 1989  
*Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, PUF/Les grands livres de la philosophie, 1998
- Bodei R.  
 'Le chemin italien vers la rationalité. Traditions et récents développement de la philosophie italienne', in : (dir.) Ch. Menasseyre et A. Tosel, *Figures italiennes de la rationalité*, Kimé, 1997, pp. 619-646
- Bove L.  
*La stratégie du conatus - affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996
- Bruschi Ch.  
 'Le peuple antique dans la pensée de Machiavel et de Bodin', in : *L'influence de l'antiquité sur la pensée politique européenne*, Centre d'Etude et de Recherches d'Histoire des Idées Politiques (CERHIP), Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1997, pp. 177-194
- Burns J. H.  
*Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, éd. fr. réalisée par J. Ménard, PUF, Léviathan, 1993 [1ère éd. en anglais : *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, 1988]
- Clastres P.  
*Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, 1980
- Colliot-Thélène C.  
*Le désenchantement de l'Etat de Hegel à Max Weber*, Minuit/ Philosophie, 1992
- Costa P.  
*Civitas, Storia della cittadinanza in Europa*, I et II, Laterza 1999
- Courtine J.-F.  
*Nature et empire de la loi – études suaréziennes*, VRIN/ EHESS, 1999
- Croce B.  
*Il carattere della filosofia moderna*, Bibliopolis, 1991  
*Théorie et histoire de l'historiographie*, tr. de A. Dufour, Droz, 1968 [*Teoria e storia della storiografia*, 1916, 1ère édition en allemand : *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, Mohr, 1915]
- Deleuze G.  
*Empirisme et subjectivité*, PUF/Epiméthée, 1953  
*Foucault*, Les Éditions de Minuit/ Critiques, 1986
- Avec Guattari F.

- Mille plateaux, *Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Éditions de Minuit, 1980
- Delruelle É.  
*Le consensus impossible - Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, OUSIA, 1993
- Descartes R.  
*Discours de la méthode*, Classiques Garnier, 1988
- Elias N.  
*Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, tr. de P-E. Dauzat, Fayard, 1997 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *The Established and the Outsiders*, Sage Publications, 1965]
- Esposito R.  
*Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, 1993  
*Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium* de J-L. Nancy, PUF/ Les essais du Collège International de Philosophie, 2000 [1<sup>ère</sup> éd. en italien : *Communitas, Origine e destino della comunità*, Einaudi, 1998]
- Ferguson A.  
*Essai sur l'histoire de la société civile*, tr. de Cl. Gautier, PUF/Léviathan, 1992
- Foucault M.  
*Les mots et les choses*, TEL Gallimard, 1966  
*L'usage des plaisirs*, TEL Gallimard, 1984  
*Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Gallimard, PUF/ Quadrige, 1993  
*Dits et écrits*, III, Gallimard/ Bibliothèque des sciences humaines, 1994  
*Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, 1976, Gallimard/ Le Seuil, Hautes études, 1997
- Galli C.  
*Genealogie della politica. C. Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, 1996  
 'Il volto demoniaco del potere ? Alcuni momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli, in : *Machiavelli e le Romagne*, Il Ponte vecchio, 1998, pp. 101-127  
*Spazi politici, l'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, 2001
- Gautier Cl.  
*L'invention de la société civile, lectures anglo-écossaises. Mandeville, Smith, Ferguson*, PUF/ Recherches politiques, 1993
- Gunsteren H. van  
*A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Westview Press, 1998
- Haber S.  
*Habermas et la sociologie*, PUF/Philosophies, 1998
- Habermas J.  
*Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, et Tome II, *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, tr. de J-M. Ferry, Fayard, 1987 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981]  
*Le Discours philosophique de la modernité*, douze conférences, tr. de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, NRF, 1988 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Der Philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesungen*, Suhrkamp, 1986]  
*L'intégration républicaine – essais de théorie politique*, tr. de R. Rochlitz, Fayard, 1998 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Die Einbeziehung des Anderen : Studien zur politischen Theorie*, 1998]
- Hardt M. et Negri A.  
*Empire*, tr. de D-A. Canal, Exils, 2000
- Haroche Cl. et Vatin J-Cl. (dir.)



- La considération*, Desclée de Brouwer, 1998
- Harrington J.  
*A System of Politics*, II, in : *Complete Political Works of James Harrington*, éd. par J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, 1977  
*Oceana*, tr. De P-F. Henry, revue et complétée par F. Delastres, Belin, 1995
- Hegel G. W. F.  
*Principes de la philosophie du droit*, tr. de J-F. Kervégan, PUF/ Fondements de la politique, 1998
- Hobbes Th.  
*Le citoyen ou les fondements de la politique*, tr. de S. Sorbière, GF Flammarion, 1982  
*Léviathan*, tr. de Fr. Tricaud, Sirey, 1983
- Hirschman A. O.  
*Les passions et les intérêts*, tr. de P. Andler, PUF, Quadriges, 1980 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *The Passions and the Interests, Political Arguments for Capitalisme before Its Triumph*, Princeton University Press, 1977]
- Hiskes R. P.  
*Community without coercion*, Associated University Press, 1982
- Hume D.  
*Essais politiques*, Vrin, 1972  
*Essai XII – Du contrat originel*, tr. de F. Grandjean, T.E.R., 1993  
*Traité de la nature humaine*, I, *L'entendement*, tr. de Ph. Baranger et Ph. Saltel, GF Flammarion, 1995
- Kalyvas A.  
 'La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis contra Habermas', in : *Les Temps modernes*, Juin-Juillet-Août 2000, n° 609, pp. 71-103
- Kant E.  
*Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, in : *Œuvres*, II, NRF Gallimard, La Pléiade, 1986  
*Opuscules sur l'histoire [Des différentes races humaines, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, Compte-rendu de l'ouvrage de Herder : 'Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité', Définition du concept de race humaine, Conjecture sur les débuts de l'histoire humaine, Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie, Le Conflit des facultés]*, tr. de S. Piobetta, GF Flammarion, 1990  
*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, tr. de J. Ferrari, in : *Œuvres*, I, NRF Gallimard, La Pléiade, 1980  
*Critique de la faculté de juger*, tr. de A. Philonenko, Vrin, 1989  
*Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ?*, tr. de J-F. Poirier et F. Proust, GF Flammarion, 1991
- La Boétie É. de  
*Discours de la servitude volontaire*, GF Flammarion, 1983
- Lacoue-Labarthe Ph.  
*La fiction du politique*, Christian Bourgeois, 1987
- Larrère C.  
*Actualité de Montesquieu*, Presses de Sciences Po, 1999
- Leach E. R.  
*Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie : analyse des structures sociales kachin*, tr. de A. Guérin, Maspéro, 1972 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Political systems of highland Burma: a study of kachin social structure*]
- Lefort Cl.  
*L'invention démocratique*, Fayard, 1981
- Lévi-Strauss Cl.

- Anthropologie structurale*, II, Plon, 1973
- Lyotard J.-F.  
*Le différend*, Les Editions de Minuit/ Critique, 1983
- Macherey P.  
*Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997*, PUF/Pratiques théoriques, 1999
- Manent P.  
*Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, 1987
- Marramao G.  
*Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollatti Boringhieri/ Gli Archi, 2000 [1ère éd. en italien : G. Giappichelli editore, 1995]
- Marx K.  
*Critique de la philosophie du droit de Hegel*, éd. bilingue, tr. de M. Simon, Aubier, 1971  
*La Sainte Famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, in : Philosophie, tr. De M Rubel, Gallimard, Folio essais, 1982  
*L'idéologie allemande. 'Conception matérialiste et critique du monde' (1845-1846)*, in : Philosophie, tr. De M Rubel, Gallimard, Folio essais, 1982  
*Le Manifeste du parti communiste*, tr. É. Bottigelli, De GF Flammarion, 1998  
*Critique de l'économie politique*, in : Œuvres, Économie, I, NRF Gallimard, La Pléiade, 1963  
*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, in : Œuvres politiques, I, éd. De M. Rubel, NRF Gallimard, La Pléiade, 1994
- Mattucci N.  
*Lo Stato moderno, Lessico e percorsi*, Il Mulino, 1993
- Montesquieu  
*De l'esprit des lois*, NRF Gallimard, La Pléiade, 1951  
*Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, NRF Gallimard, La Pléiade, 1951
- Nancy J.-L.  
*La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois éditeur, 1990
- Naudé G.  
*Considérations politiques sur les coups d'Etat*, Préface de L. Marin, Éditions de Paris, 1988
- Negri A.  
Cf. Michael Hardt
- Nietzsche F.  
*Considérations inactuelles*, I et II, tr. de P. Rusch, Gallimard, Folio essais, 1990  
*Considérations inactuelles*, III et IV, tr. de H-A. Baatsch, P. David, C. Heim, Ph. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy, Gallimard, Folio essais, 1990  
*Le Crépuscule des idoles, Maximes et traits*, tr. de J-C Hémerly, Gallimard, Folio essais, 1974
- Ost F.  
*Le temps du droit*, Odile Jacob, 1999
- Pascal B.  
*Pensées* [Classification de L. Brunschvicg], Hachette, 1968
- Pateman C.  
*The problem of Political Obligation*, John Wiley & Sons, 1979
- Platon  
*La République*, tr. de P. Pachet, Gallimard, Folio/ Essais, 1993  
*Gorgias*, tr. de M. Canto, GF Flammarion, 1993 [1987]  
*Ménon*, tr. de M. Canto-Sperber, GF Flammarion, 1993 [1ère éd. : 1991]

- Lois*, III, Tomes XI/ 1 et XI/ 2, tr. de E. des Places, S. J., Les Belles Lettres, 1965 [1<sup>ère</sup> éd. : 1951]  
*Lettre VII*, in : *Lettres*, tr. de L. Brisson, GF Flammarion, 1997 [1<sup>ère</sup> éd. : 1987]
- Pocock J. G. A.  
 ‘Tra Gog e Magog : i pericoli della storiografia repubblicana’, tr. de R. Vivarelli, in : *Rivista Storica Italiana*, Vol. 1, 1986, pp. 147-197
- Rancière J.  
*La nuit des prolétaires*, Fayard, 1981  
*La Méésentente*, Galilée, 1995  
*Aux bords du politique*, La fabrique éditions, 1998
- Rawls J.  
*A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973 [1<sup>ère</sup> éd. : 1971]  
*Political liberalism*, Columbia University Press, 1996 [1<sup>ère</sup> éd. : 1993]
- Redeker R.  
 ‘Cornelius castoriadis ou la politisation de l’existence’, in : *Les temps modernes*, Juin-Juillet, Août 2000, N° 609, pp. 131-154
- Rosanvallon P.  
*Le capitalisme utopique. Critique de l’idéologie économique*, Le Seuil, 1979  
*Le sacre du citoyen*, NRF Gallimard, 1992
- Rousseau J.-J.  
*Du contrat social*, in : *Œuvres complètes*, III, NRF Gallimard, La Pléiade, 1964  
*Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, in : *Œuvres complètes*, III, NRF Gallimard, La Pléiade, 1964  
*L’Émile*, GF Flammarion, 196
- Rusconi G. E.  
*Possiamo fare a meno di una religione civile ?*, Laterza, 1999
- Saint Augustin  
*La cité de Dieu*, Vol. I, II et III, tr. de L. Moreau (1846) revue par J.-Cl. Eslin, Le Seuil, 1994
- Saint Thomas  
*Du gouvernement royal*, Éditions de la gazette royale, 1926
- Schmitt C.  
*La Notion du politique*, tr. de M.-L. Steinhauser, Champs Flammarion, 1992 [1<sup>ère</sup> éd. en français : Calmann-Lévy, 1972 ; 1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, 1932, Duncker & Humblot, 1963]  
*Parlementarisme et démocratie*, tr. de J.-L. Schlegel, Le Seuil, 1988 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker und Humblot, 1926]  
*La Dictature*, tr. de M. Köller et D. Ségler, Le Seuil, 2000 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf... Mit einem Anhang : Die Diktatur des Reichspräsidenten nach Art. 48 der Weimarer Verfassung*, Duncker und Humblot, 1928]  
*Théologie politique*, tr. de J.-L. Schlegel, NRF Gallimard/ Bibliothèque des sciences humaines, 1988 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Politische theologie vier kapitel sur lehre von der souveränität*, 1922 et *Politische Theologie, II, Die legende von der erledigung jeder politischen theologie*, 1970]
- Schnapper D.  
*La communauté des citoyens – sur l’idée moderne de nation*, 1994
- Simmel G.  
*Le Conflict*, tr. de S. Muller, Circé/Poche, 1995.
- Sintomer Y.

*La démocratie impossible. Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte & Syros, 1999

Spinoza

*L'Éthique*, prés., tr. commentaire de B. Pautrat, Le Seuil, 1999 [1<sup>ère</sup> éd. : 1988]

*Traité des autorités théologique et politique*, éd. du texte par F. Akkerman, tr. et notes de J. Lagrée et P-F. Moreau, PUF/ Epiméthée, 1999

*Traité de l'autorité politique*, NRF Gallimard, La Pléiade, 1954

Spitz J.-F.

'La face cachée de la philosophie politique moderne', in : *Critique*, Mai 1989, pp. 307-334

*La Liberté politique*, PUF/Léviathan, 1995

Strauss L.

*La Persécution et l'art d'écrire*, O. Berrichon-Sedeyn, Presses Pocket, 1995 [1<sup>ère</sup> éd. en français : 1989 ; 1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, 1952]

*Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, tr. de O. Sedeyn, PUF/ Léviathan, 1992 [1<sup>ère</sup> éd. en anglais : *What is Political Philosophy ?*, The Free Press, 1959]

*De la tyrannie*, tr. de H. Kern, revue par A. Enegrèn, suivi de la Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965), NRF, Gallimard, 1997

Tassin É.

'L'action politique : une réflexion arendtienne', in : *Les cahiers de philosophie - Les choses politiques*, 18, Hiver 1994/1995, pp. 151-177,

*Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Payot, 1999

Taylor Ch.

*Multiculturalisme, Différence et démocratie*, tr. de D-A. canal, Aubier, 1994

Tocqueville A. de

*De la démocratie en Amérique*, Tomes I et 2, GF Flammarion, 1981

Vico G.

*La Science nouvelle*, tr. de A. Pons, Fayard/ L'esprit de la cité, 2001

Weber D.

'La nosologie politique de Hobbes – Lecture de Léviathan, XXIX', in : *L'Enseignement philosophique*, 2000/ 3, pp. 40-57.

Weber M.

*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. et prés. de I. Kalinowski, Champs Flammarion, 2000 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, von P. Siebeck, 1920-1921]

*Économie et société*,

I, *Les catégories de la sociologie*

II, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*,

tr. sous la dir. de J. Chavy et E. de Dampierre, Plon, Presses Pocket, 1995 [1<sup>ère</sup> éd. en français: 1971 ; 1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956 et *Rechtssoziologie, Nuewind am Rhein*, Luchterhand, 1967 pour les chapitres I et VII de la seconde partie]

*La ville*, tr. de Ph. Fritsch, Aubier, 1982 [1<sup>ère</sup> éd. en allemand : *Die Stadt*, extrait de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1947]

*Le savant et le politique*, tr. de J. Freund revue par E. Fleischmann et E. de Dampierre, Plon/ 10-18, 1963 [1<sup>ère</sup> éd. en français : 1959]

Revue

Actes du Colloque "Philosophie et démocratie", *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, 26-27 Mai 1982, No 2, Presse Universitaire de Caen

Actes du Colloque "Souveraineté et citoyenneté", *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, 16-18 Mai 1983, No 4, Presse Universitaire de Caen  
La désobéissance civile, *Cahiers de la Villa Gillet*, 11, Circé, Septembre 2000

INDEX NOMINUM

Abensour, Miguel :  
 Acciaiola, Alamano :  
 Aëtius :  
 Agamben, Giorgio :  
 Albumasar :  
 Alcméon de Crotoné :  
 Alfarabi :  
 Althusser, Louis :  
 Anselmi, Gianmario :  
 Archambault, Paul :  
 Arendt, Hannah :  
 Aristote :  
 Augustin :  
 Averroès :  
 Avicenne :  
 Balibar, Étienne :  
 Barberi-Squarotti, Giorgio :  
 Baron, Hans  
 Bec, Christian :  
 Benvéniste, Émile :  
 Bianchi, Luca :  
 Boétie, Étienne de la :  
 Bolgar, Robert R. :  
 Borgia, César :  
 Borrelli, Gianfranco :  
 Bracciolini, Poggio :  
 Bruni, Leonardo  
 Buck, August :  
 Cabrini, Annamaria :  
 Cambiano, Giuseppe :  
 Carsana, Chiara :  
 Carnéade :  
 Caton :  
 Gibelin :  
 Gilbert, Felix :  
 Gilson, Étienne :  
 (Les) Gracques :  
 Gramsci, Antonio :  
 Guelfe :  
 Guichardin, Francesco :  
 Hale, David :  
 Halicarnasse, Denys (de) :  
 Harrington, James :  
 Hérodote :  
 Hippocrate :  
 Hobbes, Thomas :  
 Honneth, Axel :  
 Hume, David :  
 Jean de Salisbury :  
 Jonas (d'Orléans) :  
 Jouanna, Jacques :  
 Kant, Emmanuel :  
 Laërce, Diogène :  
 Lacoue-Labarthe, Philippe :  
 Landi, Sandro :  
 Larivaille, Paul :  
 Lazzeri, Christian :  
 Lefort, Claude :  
 Lévi-Strauss, Claude :  
 Loraux, Nicole :  
 Lucrèce :  
 Lycurgue :  
 Lyons, John D. :  
 Macherey, Pierre :  
 Magdelaine, Caroline :  
 Manent, Pierre :  
 Mansfield, Harvey :  
 Marc-Aurèle :  
 Marx, Karl :  
 Matteucci, Niccolò :  
 Matucci, Andrea :  
 Médicis :  
 Meier, Christian :  
 Ménénus Aggripa :  
 Merleau-Ponty, Maurice  
 Michaud Quantin, Pierre  
 Montesquieu :  
 Moreau, Pierre-François :  
 Napoli, Giorgio di :  
 Negri, Antonio :  
 Nietzsche, Friedrich :  
 Numa :  
 Padoue, Marsile de :  
 Parel, Anthony :  
 Pellegrin, Pierre :  
 Pétrarque :  
 Pic de la Mirandole, Giovanni :  
 Platon :  
 Plutarque :  
 Pocock, John G. A. :  
 Polybe :  
 Pomponazzi, Pietro  
 Remirro d'Orca :  
 Richard, Jean-Claude :

Ridolfi, Roberto :  
Romulus :  
Rubinstein, Nicolai :  
Rucellai, famille des :  
Salluste : Salutati, Coluccio :  
Sasso, Gennaro :  
Savonarole :  
Senellart, Michel :  
Sfez, Gérald  
Skinner, Quentin :  
Soderini, Pierre :  
Solon :  
Spinoza :  
Stella, Alessandro :  
Strauss, Leo :  
Tacite :  
Taranto, Domenico :  
Tarquins :  
Tenenti, Alberto :  
Terray, Emmanuel :  
Thomas :  
Thucydide :  
Tite-Live :  
Valerius Maximus :  
Valla, Lorenzo :  
Varotti, Carlo :  
Vatter, Miguel :  
Vettori, Francesco :  
Vico, Gianbattista :  
Vincieri, Paolo :  
Viroli, Maurizio :  
Vlastos, George :  
Virgile :  
Waley, Daniel :  
Xénophon :  
Zancarini, Jean-Claude :  
Zambelli, Paola :  
Zanzi, Luigi :

Noms de lieu :  
  
Athènes :  
(Cités) allemandes :  
Florence  
Rome  
Sparte :  
Venise :

## INDEX RERUM

<p>Altération :</p> <p>Ambition :</p> <p>Ami :</p> <p><i>Anacyclosis</i> :</p> <p>Anarchie :</p> <p><i>Arkhé</i> :</p> <p>Astrologie :</p> <p>Bien commun :</p> <p>Bonté :</p> <p>Bourgeoisie, bourgeois :</p> <p>Censure :</p> <p>Cité</p> <p>Civilité</p> <p>Classe - lutte de :</p> <p>Colère :</p> <p>Concorde civile :</p> <p>Conflit civil</p> <p>Conseil, conseiller :</p> <p>Constitution</p> <p>Contrariété, relation de - :</p> <p>Corporation :</p> <p>Corps mixte</p> <p>Corps politique :</p> <p>Corruption :</p> <p>Cruauté</p> <p>Démocratie :</p> <p>Déséquilibre :</p> <p>Dictature :</p> <p>Domination :</p> <p><i>Dynamis</i> :</p> <p>Egalité :</p> <p>Ennemi :</p> <p>Envie :</p> <p>Equilibre :</p> <p><i>Ethos</i> :</p> <p>Exception, situation de - :</p> <p>Exemple :</p> <p>Extraordinaire :</p> <p>Faction :</p> <p>Forme/ matière :</p> <p>Fortune :</p> <p>Grandeur :</p> <p>Grands :</p> <p>Guerre :</p> <p>Haine :</p> <p>Histoire :</p> <p>Humanisme théorique :</p> <p>Humeur :</p> <p>Imagination</p> <p>Imitation :</p> <p>Indépendance :</p> <p>Innovation :</p>	<p>Intérêt :</p> <p><i>Isonomia</i> :</p> <p><i>Ius, iurare</i> :</p> <p><i>Grasis</i> :</p> <p>Libéralisme :</p> <p>Liberté</p> <p>Libre arbitre :</p> <p>Loi</p> <p>Mal</p> <p>Mécontentement :</p> <p>Médecine :</p> <p>Mésentente :</p> <p>Mœurs cf. ethos</p> <p><i>Monarchia</i></p> <p>Multitude :</p> <p>Mutation :</p> <p>Ordinaire cf extraordinaire</p> <p><i>Ordine</i> :</p> <p>Parti</p> <p>Passion :</p> <p>Pauvreté :</p> <p>Peuple :</p> <p>Peur :</p> <p>Plèbe :</p> <p>Politique :</p> <p>Pouvoir constituant :</p> <p>Privé cf. bien commun</p> <p>Propriété :</p> <p>Prudence :</p> <p>Reconnaissance, lutte pour la - :</p> <p>Religion :</p> <p>Rénovation :</p> <p>Révolution :</p> <p>Société chaude :</p> <p>Temps, conception du - :</p> <p>Tumulte des <i>Ciampi</i> :</p> <p>Utilité commune cf. bien commun</p> <p>Vertu :</p>
---	--



ABENSOUR, MIGUEL

*La Démocratie contre l'État* p. 106-107

GUICHARDIN

*Dialogue sur la manière de régir Florence* p. 17, 29, 77-78

*Ricordi* p. 19, 76, 86

MACHIAVEL

*Discours sur la première décade de Tite-Live*

Œuvre p. 9 (note 13), 10, 90-91

I, Préambule p. 59, 86, 89, 98

Chapitre I, 1 p. 38 (note 128), 79, 95

Chapitre I, 2 p. 16, 38 (note 128), 39, 44, 45 (note 173), 58, 62, 66, 72-73

Chapitre I, 3 p. 24, 45, 47, 62

Chapitre I, 4 p. 15, 30, 45, 105

Chapitre I, 5 p. 23, 25, 45-46, 72, 85

Chapitre I, 6 p. 16, 38 (note 128), 73, 84-85, 103

Chapitre I, 7 p. 47

Chapitre I, 8 p. 27, 47, 58 (note 226)

Chapitre I, 9 p. 56 (note 226), 95

Chapitre I, 11 p. 52-54, 82, 98, 100

Chapitre I, 12 p. 53

Chapitre I, 13 p. 55

Chapitre I, 16 p. 23, 50, 79

Chapitre I, 18 p. 56, 58 (note 226), 64-67, 70

Chapitre I, 34 p. 49

Chapitre I, 36 p. 58 (note 226)

Chapitre I, 37 p. 29, 46 (note 174), 55, 58 (note 226), 59-60, 86, 107

Chapitre I, 39 p. 47, 48, 87

Chapitre I, 40 p. 23, 31, 61

Chapitre I, 42 p. 61

Chapitre I, 46 p. 25  
Chapitre I, 47 p. 28  
Chapitre I, 49 p. 39, 65, 79  
Chapitre I, 54 p. 25  
Chapitre I, 55 p. 11 (note 18), 15, 20, 73-74, 78, 81 –82  
Chapitre I, 56 p. 98, 100  
Chapitre I, 57 p. 38 (note 128 et 129)  
Chapitre I, 58 p. 17-18, 38 (note 128 et 129)  
Chapitre I, 60 p. 102  
Chapitre II, Avant-propos p. 87  
Chapitre II, 1 p. 86  
Chapitre II, 2 p. 31, 38 (note 128), 58, 81, 93  
Chapitre II, 3 p. 16  
Chapitre II, 4 p. 79  
Chapitre II, 5 p. 96  
Chapitre II, 8 p. 95  
Chapitre II, 19 p. 58 (note 226)  
Chapitre II, 24 p. 38 (note 128 et 129)  
Chapitre II, 26 p. 38 (note 128 et 129)  
Chapitre II, 27 p. 38 (note 128)  
Chapitre II, 30 p. 18 (note 41)  
Chapitre III, 1 p. 38 (note 128), 61 , 63-65  
Chapitre III, 3 p. 66  
Chapitre III, 7 p. 24  
Chapitre III, 9 p. 66  
Chapitre III, 12 p. 58  
Chapitre III, 22 p. 58 (note 226)  
Chapitre III, 23 p. 25  
Chapitre III, 25 p. 55-56  
Chapitre III, 26 p. 68-69  
Chapitre III, 28 p. 69  
Chapitre III, 30 p. 58 (note 226), 95  
Chapitre III, 43 p. 87  
Chapitre III, 49 p. 65

*Histoire de Florence*

Œuvre p. 10, p. 12  
Préambule p. 22, 80  
Chapitre I, 9 p. 82  
Chapitre I, 39 p. 80

Chapitre II, 2 p. 19-20  
Chapitre II, 12 p. 111  
Chapitre II, 15 p. 24  
Chapitre II, 20 p. 24  
Chapitre II, 34 p. 20  
Chapitre II, 36 p. 20  
Chapitre II, 39 p. 20  
Chapitre II, 40 p. 20  
Chapitre III, 1 p. 28  
Chapitre III, 12 p. 21  
Chapitre III, 13 p. 24-25  
Chapitre IV, 1 p. 80-81  
Chapitre VI, 34 p. 97  
Chapitre VII, 1 p. 27, 81  
Chapitre VIII, 36 p. 98

*Portrait des choses d'Allemagne* p. 74

*Le Prince*

Œuvre p. 9-10  
Chapitre 2 p. 9  
Chapitre 3 p. 68  
Chapitre 5 p. 50  
Chapitre 6 p. 38 (note 128), 87-88, 95, 101-102  
Chapitre 7 p. 21, 25, 27, 63  
Chapitre 9 p. 13, 15, 23, 24  
Chapitre 11 p. 93  
Chapitre 12 p. 103 (note 414)  
Chapitre 13 p. 103 (note 414)  
Chapitre 14 p. 11  
Chapitre 18 p. 55 (note 212)  
Chapitre 19 p. 14, 25, 38 (note 128)  
Chapitre 21 p. 23  
Chapitre 25 p. 97, 101  
Chapitre 26 p. 18 (note 41), 63, 96

*Rapport sur les choses d'Allemagne fait ce jour (17 juin 1508)* p. 74

*Empire* p. 110 (note 447)

*Le Pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité* p. 109

SAVONAROLE

*À un ami* p. 76

*Huitième sermon* p. 76

*Traité de frère Jérôme de Ferrare sur la façon de régir et de gouverner la cité de Florence* p. 76

*Treizième sermon* p. 76

SKINNER, QUENTIN

*Les Fondements de la pensée politique moderne* p. 104-105

*La liberté avant le libéralisme* p. 104

*Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté* p. 103-104